

LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN

COORDINADOR

La imaginación en la filosofía de Spinoza

ganz1912



Filosofía

@Schola

FFL

UNAM



@Schola

Nota do Herem. que se public

As
 do Allahamad forem iádo admi: como tãez
 de espinoza, procuraria p diferentes caminhos e p
 Umlialo, antes pello contrario tendo cada dia mayo
 continua, e ynormes obra, e obra, tendo dios
 nhara tudo em Breve de duto Espinoza, de q
 dos ^{as} Hithamim, deliberacao com seu parecer que dita
 como actualmente opoñ em herem, com o Herem se
 No: Emhermanos apartamos e maldisoamos e maldiso
 e contentim: de todo este. K. L. diante dos san
 que este é escrito nelle, com o herem que
 Maldixe Eliah aos mortos, e com toda a
 de dia e maldito seja de noite, maldito
 levantar, maldito elle em seu sayo, e mald
 aelle, que entonce fumeam o furor de A:
 toda as maldisois as escrita no libro desta
 debaixo dos ceos, E as antalas A: para
 as maldisois do firmamento as escritas
 com A: vos do vños todos vos qe =
 Advertindo q ninguem he gove falar Boca m
 debaixo de tecto estar com elle, nem junto de
 escrito p elle;

ou da Theba em O de 176, contra Baruch espinoza

a tendo noticia das más opiniões e obras de Baruch
na, Retirado de seu máo caminho, e na Estando -
re, noticia da horrenda heresia que praticava &
Da m: testemunha fidedigna que depusera e testemu-
ficou conuencido, o qual tudo examinado em presença
espinoza seja enforcado e apartado da nra de Israel
gênese, com sentença dos Anjos com ditos dos santos
ejamos a Baruch de espinoza conconventim: do D. B.
to. Sepharim effes, com os seis centos e treze preceitos
enheremou Josuah a Verbo, com amaldiçoad &
maldiçoes que estao escritas na ley, maldiçao seja
seja em teu deytar, maldiçao seja em teu
tão elle em teu entrar, nao querera A: perdoar
esse zelo neste homem, e Varera nelle
ley: E anematará A: a seu nome
mal de todos os tribus de Israel, com toda -
no libro da ley esta, E os os apogados -

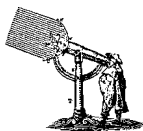
e nem p escrito nem parthe nenhum fauor, nem
quatro couados, nem eer Papel a'gun feito ou -

La imaginación en la filosofía de Spinoza

@Schola Filosofía



Colección:
Mundus est fabula



Seminario de
Historia de la Filosofía

LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
Coordinador

La imaginación en la filosofía de Spinoza



@Schola

FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



La presente edición de *La imaginación en la filosofía de Spinoza* fue realizada en el marco del proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 401517: “Ciencia e imaginación en la filosofía moderna”.

ganz1912

Primera edición:
octubre de 2020

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-3555-2

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de “doble ciego” conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita del titular
de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México

LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
Coordinador

La imaginación en la filosofía de Spinoza

CONTENIDO AUDIOVISUAL
CLICK EN EL RECUADRO

TAMBIÉN PUEDES ACCEDER VÍA QR



<https://youtu.be/ABiJny-BHE4>

CONTENIDO INTERACTIVO

- **Agradecimientos**
- **Introducción**
- **Lista de abreviaturas**
- **Ontología y ética**
 - Ontología, imaginación y salvación en la *Ética* de Spinoza
 - El dispositivo ontológico de Occidente y la ontología modal: Spinoza a través de Agamben
- **Física**
 - Imaginación científica, ontología y orden del universo
 - Método, experiencia y divinidad: algunas consideraciones sobre el debate entre Spinoza y Boyle
 - Imaginación y temporalidad en Spinoza
 - Sobre materia e imaginación en la filosofía de Spinoza
- **Filosofía política**
 - El planteamiento de Spinoza sobre el derecho natural frente a los presupuestos fundamentales de la doctrina iusnaturalista inglesa
 - El Estado eterno o sobre una extraña expresión spinoziana
- **Bibliografía**
- **Índice de autores**
- **Índice de conceptos**
- **Índice general**

AGRADECIMIENTOS



Este libro ha sido posible por medio del apoyo de muchas personas e instituciones. Agradecemos el fundamental apoyo de Laura Benítez Grobet para realizar esta investigación sobre la imaginación en la filosofía de Baruch Spinoza, así como su invaluable guía por más de veinticinco años. Sin su apoyo esta obra no habría visto la luz, pues este libro es producto de su aguda intuición y profundos conocimientos para identificar los problemas fundamentales de la filosofía moderna. También agradecemos a las y los autores de los capítulos del presente libro; es un privilegio trabajar con filósofas y filósofos con trayectorias consolidadas y en consolidación. También agradecemos a los dictaminadores anónimos por sus valiosos comentarios y sugerencias al manuscrito. Asimismo, agradecemos a la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y, en especial, a Juan Carlos Cruz Elorza, por su apoyo y buen trabajo por incluir esta obra como parte de la colección de libros de filosofía moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Agradecemos a Manuel Tapia Cruz y a Ricardo Sánchez Uribe por la elaboración de los índices. También agradecemos a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM que, por medio del Proyecto PAPIIT IN 401517, “Ciencia e imaginación en la filosofía moderna”, dirigido por Laura Benítez Grobet, ha dado los recursos para la publicación de este libro.

INTRODUCCIÓN



LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN

Benedictus de Spinoza nace con el nombre de “Baruch” en el seno de la comunidad sefardita en Ámsterdam en 1632, una comunidad que tiene menos de treinta años de haberse establecido en el principal puerto comercial de la Europa de aquel tiempo. Los sefarditas son judíos ibéricos que fueron expulsados de España en 1492. Desde su expulsión, estos judíos ocultan —bajo un ropaje católico— sus verdaderas creencias religiosas ante la mirada de la Santa Inquisición en naciones católicas como Portugal y los Países Bajos del Sur. En el siglo XVI, los Países Bajos del Norte y del Sur —lo que hoy en día es Holanda y Bélgica, respectivamente— pertenecían a la Corona española. Gran parte de los nobles y burgueses de los Países Bajos se convierten al calvinismo durante el siglo XVI y se independizan de España en 1568. España domina a los Países Bajos del Sur, pero no puede evitar la independencia de los Países Bajos del Norte aunque, después de una guerra de ochenta años, terminarán aceptándola. En el ínterin, los holandeses serán más o menos tolerantes con diversas iglesias, religiones y cultos, pero a condición de que trabajen en el comercio y por el bien de la República Holandesa y que no difundan doctrinas contrarias al calvinismo. En 1605, Holanda abre sus puertas a los sefarditas —cien años después de su expulsión—, pero con las condiciones mencionadas. Una vez establecidos en Holanda, los judíos pueden realizar su culto de manera abierta y ya no tienen por qué esconderse detrás de una fachada católica. Pero al haber guardado su verdadera fe por tanto tiempo, los sefar-

ditas han perdido contacto con la tradición de la ortodoxia judía. Cuando abren su culto, buscan una vuelta al judaísmo, pero más allá de la ortodoxia.

Uno de los ejes de su discusión es aceptar que ser judío es ser hijo de Dios, pero no es claro qué significa esto. Así, se darán largas discusiones entre los miembros de la comunidad sefardita, en la que nace Spinoza en 1632. Y este filósofo se toma muy en serio la pregunta de qué significa ser hijo de Dios, al margen de la ortodoxia. En 1656, la comunidad sefardita expulsará a Baruch de Spinoza —o Benedictus de Spinoza como él prefiere firmar en latín. Para saber qué significa ser hijo de Dios, Spinoza se da a la tarea de conocer la filosofía de su tiempo, entre quienes destacan René Descartes (1596-1650) y Tomás Hobbes (1588-1679). Aplica la duda metódica cartesiana, a la que no le pondrá una moral provisional, para cuestionar no sólo la tradición judía en que nació, sino también las tradiciones cristianas —tanto católica como protestante—, así como para cuestionar las mismas filosofías de su tiempo de las que toma problemas y conceptos. Cabe recordar que el mismo Hobbes dirá que Spinoza lo había adelantado con su *Tratado teológico político* (publicado en 1670), porque él no había escrito tan valientemente como el holandés.¹ Spinoza morirá en 1677, rodeado de sus amigos, sin dejar deudas ni problemas a su casero. Sus amigos venderán sus pertenencias (sobre todo libros) para costear la edición de su obra póstuma. Esto generará la leyenda del “ateo virtuoso”, que motivará la redacción de las primeras biografías de Spinoza ya a finales del mismo siglo XVII.

Junto con Descartes y con G. W. Leibniz (1646-1716), Benedictus de Spinoza es considerado como uno de los principales exponentes del racionalismo moderno. Algunos comentaristas comprenden su racionalismo como la pretensión de deducir geoméricamente todo lo real a partir de

¹ John Audrey, secretario de Tomás Hobbes, dice lo siguiente en sus *Brief Lives*: “When Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus* first came out <1670>, Mr. Edmund Waller sent it to my lord of Devonshire and desired him to send him word what Mr. Hobbes said of it. Mr. H. told his lordship:— *Ne judicate ne judicemini*. He told me he had cut thorough him a barre’s length, for he durst not write so boldly” (John Audrey, *Brief Lives*, I, 357).

la idea de Dios, una idea innata. De ser así, pareciera que la filosofía spinoziana prescinde tanto de la imaginación, como de todo método empírico e inductivo. Esto parece ir en contra de su interés por la ciencia moderna, de su interés por el estudio de los estados políticos y, sobre todo, de la capacidad de su filosofía por explicar entidades singulares; parecería que Spinoza sólo podría explicar entidades universales, aquellas cuya existencia él mismo rechaza. ¿Acaso es incapaz de explicar entidades singulares? No cabe duda de su interés por las demostraciones geométricas, pues su principal obra lleva por título *Ética demostrada según el orden geométrico* (1675). La deducción geométrica no presenta mayor problema para conocer entidades mentales como las geométricas, precisamente; por ejemplo, para tener la idea de una esfera, basta tener una definición genética suya para formar mentalmente esta figura y deducir sus propiedades, independientemente de su correspondencia con objetos extramentales. Pero el mayor problema está en deducir la existencia de entidades extramentales a partir de la idea de Dios; por ejemplo, deducir la existencia de Moisés o del Estado civil que fundó. El método geométrico es incapaz de hacerlo. Si bien la filosofía de Spinoza se interesa por comprender a estos individuos, cabe preguntarnos si lo puede hacer: no es lo mismo comprender la naturaleza humana o la naturaleza del Estado civil en general —en el supuesto de que podamos entender eso—, que comprender entidades particulares existentes.

¿Acaso la presencia de un método empírico en la obra spinoziana se debe al ajuste a un sistema cerrado, una extrapolación que evidencia sus contradicciones internas? Es más, ¿cómo explica nuestro conocimiento de las entidades singulares, aquello que conocemos cotidianamente o nuestros conocimientos de la historia? ¿Hay una brecha insalvable entre la metafísica spinoziana y su teoría de la imaginación, es decir, entre el desarrollo intelectual de las leyes naturales y las cosas que percibimos a través de los sentidos, como una oposición parmenidia entre la vía verdadera del entendimiento y la vía falsa de

la sensibilidad? ¿Tiene que excluir la imaginación y abandonar la pretensión de comprender entidades singulares? No es fácil ver que lo haga y proliferan las interpretaciones que hacen de Spinoza un místico, un embriagado de Dios, que renuncia a la identidad individual y a la experiencia biográfica. Por nuestra parte no aceptamos esta lectura, porque olvida que la imaginación es el primer género de conocimiento para Spinoza. Si bien él reconoce que es la única fuente de error y falsedad, también es el primer medio por el que el hombre se conoce a sí mismo, a otros hombres, al universo y a Dios mismo. Para Spinoza, los tres géneros de conocimiento —imaginación, razón y ciencia intuitiva— son actualizaciones de la esencia humana, de manera que varía su poder de actuar y de pensar conforme el hombre imagina más o entiende más. Para estudiar esta variación, la presente obra colectiva reúne ocho capítulos elaborados por especialistas para aclarar los problemas que enfrenta la imaginación en la filosofía de Spinoza a través de tres secciones: ontología y ética, física y filosofía política. Cada apartado trata a la imaginación desde distintos ámbitos en la filosofía de Spinoza.

La primera sección de este libro está dedicada a la relación de la imaginación con la ontología y la ética. Esta sección inicia con el capítulo titulado “Ontología, imaginación y salvación en la ética de Spinoza”. En este capítulo, Luis Ramos-Alarcón Marcín distingue la verdadera salvación de la ética y la falsa salvación promovida por las monarquías apoyadas por una religión imaginativa. Para ello, defiende que la imaginación está presente en ambos conceptos de salvación. Estudia la metafísica spinoziana y la deducción geométrica del conato, para luego describir la imaginación. Posteriormente analiza la esclavitud a tres pasiones: la avaricia, la envidia y la ambición. De ahí estudia el engaño de la religión y la falsa salvación por la monarquía. Por último, estudia la ética y la verdadera salvación.

El siguiente capítulo estudia la relación entre ontología e imaginación en Spinoza a partir de la lectura del filósofo italiano Giorgio Agamben. Fernanda Miranda González consi-

dera la pregunta cristiana de por qué habrían sido creadas las cosas, en su capítulo titulado “El dispositivo ontológico de Occidente y la ontología modal: Spinoza a través de Agamben”. Una primera respuesta la encuentra en Leibniz, para quien la creación es obra de Dios y separa esencia y existencia, siendo la primera trascendente a la segunda. A partir de Giorgio Agamben, la autora encuentra una segunda respuesta en la metafísica de Spinoza. A partir de la inmanencia, Spinoza dará un diferente estatuto ontológico a un existente individual como el ser humano, lo que conlleva interesantes consecuencias éticas y políticas.

La segunda sección de este volumen trata sobre la relación entre la imaginación y la física spinoziana. El primer capítulo de esta sección lleva por título “Imaginación científica, ontología y orden del universo”. En este capítulo, María Luisa de la Cámara muestra el papel decisivo que la imaginación tiene para la física de René Descartes: si bien ésta pretende basarse sólo en evidencias, dados los límites del entendimiento humano, el francés recurre a la imaginación para poder atrapar la realidad sensible; por ejemplo, es el medio para pensar hipótesis, en cuanto que éstas son postulados o ficciones controladas. A diferencia de esta solución, la autora se apoya en el temprano escrito de Spinoza, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, para mostrar que el filósofo holandés rechaza ahí que la imaginación pueda ser útil para el conocimiento científico y considera que sólo es posible que lo haga el entendimiento. De ahí que Spinoza rechace la teoría cartesiana de la materia y del movimiento, a la vez que propone otro modelo de Naturaleza: uno más inteligible que imaginable. En la última sección de su texto, la autora muestra el rechazo del mecanicismo cartesiano por parte del científico estadounidense David Bohm, así como algunas proximidades implícitas entre su ontología y la racionalidad ontológica de Spinoza.

A partir de su concepción de la extensión como atributo de una sola sustancia, Spinoza pone serias objeciones a los planteamientos de importantes filósofos de la naturaleza, como es el caso de Robert Boyle, reconocido hoy como el padre de la

química moderna. En el capítulo titulado “Método, experiencia y divinidad: algunas consideraciones sobre el debate entre Spinoza y Boyle”, Antonio Rocha Buendía se ocupa de la controversia entre Spinoza y Robert Boyle a propósito de los experimentos de este último sobre la reintegración del nitrógeno, tal como aparece en la Correspondencia del filósofo neerlandés. Rocha Buendía muestra que esta controversia ha sido interpretada tradicionalmente desde la división historiográfica del empirismo-racionalismo, que presuponen la secularización y la investigación pura. Pero Rocha Buendía defiende que esta interpretación no sólo empobrece nuestra comprensión del debate, sino que oculta los presupuestos teológicos y metafísicos de la polémica, mismos que son fundamentales para comprenderla. Rocha Buendía orienta la lectura de la correspondencia Spinoza-Boyle a través de tres líneas: (a) la función que desempeña la experiencia en el conocimiento y la investigación; (b) la naturaleza del mecanicismo, es decir, sus conceptos fundamentales, sus fines y posibilidades, y (c) el trasfondo teológico y metafísico de ambos autores. Con ello, Rocha Buendía evalúa en qué medida el trasfondo teológico y metafísico debilita, fortalece y compromete el desarrollo de sus investigaciones.

El siguiente capítulo lleva por título “Imaginación y temporalidad en Spinoza”. En él, Alfonso Gazga Flores ofrece una interpretación en clave fenomenológica de la comprensión spinoziana del conocimiento del primer género en tanto éste opera como condición de la experiencia de la temporalidad, misma que tiene lugar de manera exclusiva en los modos finitos que somos. Gazga Flores defenderá que, más allá de la consabida tesis spinoziana respecto a la naturaleza de la razón que contempla las cosas bajo la perspectiva de la eternidad, en el modo “inmediato” en que acontece el existir humano, la imaginación es la encargada de instaurar los modos temporales del pasado, del presente y de la expectativa de futuro. A partir de esto, defiende que la imaginación, pese a su carácter deficitario respecto a la intelección de lo eterno, contribuye de manera decisiva para una caracterización de lo humano que no se limita a

su concreción en la figura del filósofo tal y como ésta aparece expresada en la quinta parte de la *Ética*.

El siguiente capítulo lleva por título “Sobre materia e imaginación en la filosofía de Spinoza”. En él, Rodrigo Díaz Medina estudia la identidad del concepto de materia y de extensión en Spinoza. Muestra que, mientras Descartes fundamenta esta identidad y el concepto de movimiento en la voluntad divina, el neerlandés lo hace en la inmanencia. La imaginación juega un papel fundamental en la percepción de la materia como divisible y corruptible, mientras que el entendimiento es quien la identifica con el atributo de la extensión.

La última sección de este volumen está dedicada a la función de la imaginación en la filosofía política de Spinoza. El primero de los capítulos de esta sección se titula “El planteamiento de Spinoza sobre el derecho natural frente a los presupuestos fundamentales de la doctrina iusnaturalista inglesa”. En este capítulo, Gabriel Alvarado-Natali aclara la comprensión spinoziana del derecho natural, a la vez que la distingue de la doctrina iusnaturalista concebida por el pensamiento inglés del siglo XVII. De acuerdo con esta dirección interpretativa, la distinción de fondo que se busca elucidar entre ambos horizontes discursivos consiste en lo siguiente: mientras que el iusnaturalismo inglés tiene por base doctrinal una comprensión teológica judeocristiana de ascendencia puritana, el planteamiento spinoziano del *ius naturae* arraiga en una crítica radical de los presupuestos que sostienen a la visión cristiana del hombre y del mundo, tanto en su versión confesional católica como protestante. El autor muestra que, para Spinoza, estos presupuestos no provienen de la potencia racional del hombre, sino de una dimensión antropológica meramente imaginativo-pasional. El núcleo filosófico de dicha crítica se hace patente atendiendo a la impugnación spinoziana de cuatro prejuicios de origen teológico inseparables desde la perspectiva iusnaturalista británica: primero, que el derecho natural es una prerrogativa exclusiva de los seres humanos; segundo, que existe una diferencia esencial entre derecho y potencia; tercero, que

todos los individuos humanos gozan en principio de igual derecho natural, y cuarto, que el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino únicamente un medio primordial para ejercer a cabalidad el derecho natural.

Por su parte, Rafael Muñiz Pérez, en el capítulo “El Estado eterno o sobre una extraña expresión spinoziana”, analiza la expresión “Estado eterno” dentro de la filosofía política de Spinoza. Dicho análisis considera dos posibles interpretaciones. Muñiz Pérez llama “metafórica” a la primera interpretación, que opera con los conceptos de estabilidad y obediencia, y apunta a un abordaje fenomenológico de la duración del Estado. La segunda interpretación se basa en la naturaleza humana y de ésta deriva la necesidad del Estado, con lo que se apunta a un abordaje metapolítico de la eternidad del Estado. Muñiz Pérez concluye que, pese a sus diferencias, ambas interpretaciones pueden sostenerse simultáneamente. La primera es propia del realismo político de Spinoza y provee elementos para una consideración fenomenológica de la duración del Estado. Por su parte, la interpretación desde la naturaleza humana permite comprender al Estado como una herramienta humana para la conservación y aumento de su poder.

Cabe decir que los ocho capítulos que conforman el presente volumen han sido solicitados ex profeso para la edición de este libro, a la vez que hay importantes diferencias en sus lecturas sobre la relación entre ciencia e imaginación en Spinoza. Nos parece que esto es muy importante para ofrecerle al lector una visión más completa acerca de posibles lecturas de la fructífera obra de Spinoza. Ante un autor tan abierto como el mismo Spinoza, no queremos cerrar nuestro trabajo a una sola lectura.

Al final de esta obra, el lector encontrará una serie de herramientas útiles para profundizar en los análisis y discusiones entre los comentaristas de Spinoza en torno a las relaciones entre ciencia e imaginación: al inicio del libro se encuentra una lista de abreviaturas que le permitirán identificar las obras filosóficas más citadas; al final del li-

bro, encontrará una bibliografía especializada sobre Spinoza; un índice de autores que le indicará las páginas en que son tratados, y un índice de conceptos que le permitirá buscar de manera más sencilla aquellos conceptos más tratados en los distintos capítulos del libro. Por último, el lector contará con los correos electrónicos de los autores para poder entablar un fructífero diálogo spinoziano.

LISTA DE ABREVIATURAS



ARISTÓTELES

| | |
|-------------|--------------------|
| <i>Cat.</i> | <i>Categorías.</i> |
| <i>Pol.</i> | <i>Política.</i> |

BACON, Francis

Instauratio Magna *La gran restauración.*

BIBLIA

| | |
|-----------|----------------------|
| <i>Dt</i> | <i>Deuteronomio.</i> |
| <i>Ex</i> | <i>Éxodo.</i> |
| <i>Ez</i> | <i>Ezequiel.</i> |
| <i>Ge</i> | <i>Génesis.</i> |
| <i>Lv</i> | <i>Levíticos.</i> |
| <i>Mt</i> | <i>Mateo.</i> |
| <i>Nm</i> | <i>Números.</i> |

DESCARTES, René

| | |
|------------------------------|--|
| <i>AT, I, 270</i> | <i>Oeuvres de Descartes</i> , edición de Ch. Adam y P. Tannery, volumen 1, p. 270. |
| <i>Discurso</i> | <i>Discurso del método.</i> |
| <i>Meditaciones, IV</i> | <i>Meditaciones metafísicas</i> , sexta parte. |
| <i>Mundo, IV</i> | <i>El mundo o tratado de la luz</i> , sexto capítulo. |
| <i>Pasiones, I, 7</i> | <i>Pasiones del alma</i> , primera parte, artículo 7. |
| <i>Principios, III, § 45</i> | <i>Principios de la filosofía</i> , tercer libro, artículo 45. |

Reglas XII *Reglas para la dirección del espíritu, regla XII.*

KANT, Immanuel

Fundamentación, II *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, segunda sección, seguida de la paginación de la Academia.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm

GP *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Editada por C. I. Gerhardt. Berlín, Weidman, 1875-1890. Citada por volumen y página.

MAQUIAVELO, Nicolás

Discursos, III, 1 *Discursos de la Primera Década de Tito Livio*, tercera parte, primer capítulo. En caso de cita, se indicará el traductor y la paginación de esa edición.

SPINOZA, Baruj

CM, I, 1 *Pensamientos metafísicos*, primera parte, capítulo 1.

Compendio, XX *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, capítulo XX.

Ep 30, p. 230 *Epistolario*, carta núm. 30, p. 230 de la edición de Gebhardt. Las citas textuales son tomadas de la traducción de Atilano Domínguez, editorial Alianza. En otro caso, se indicará la traducción empleada en nota.

E *Ética*. Las citas textuales son tomadas de la traducción de Pedro Lomba, editorial Trotta, 2020.

E1def3, p. 41 *Ética*, libro 1, definición 3, p. 41 de la traducción de Pedro Lomba.

| | |
|------------------|--|
| E1Ap | <i>Ética</i> , libro 1, apéndice. |
| E2p13eLem3ax1 | <i>Ética</i> , libro 2, proposición 13, escolio, axioma 1 después del Lema 3. |
| E2p13epost3 | <i>Ética</i> , libro 2, proposición 13, escolio, postulado 3. |
| E3praef | <i>Ética</i> , libro 3, prefacio. |
| E3Ap/d3 | <i>Ética</i> , libro 3, apéndice, definición de los afectos 3. |
| KV, I, 2, §19 | <i>Tratado breve</i> , primera parte, capítulo 2, parágrafo 19. Las citas textuales son tomadas de la traducción de Atilano Domínguez, editorial Alianza. |
| OP, II, p. 139 | <i>Opera Posthuma</i> , ed. Gebhardt, vol. II, p. 139. |
| PPC, III, p. 226 | <i>Principios de la filosofía de Descartes</i> , tercera parte, p. 226 de la edición de Gebhardt. Las citas textuales son tomadas de la traducción de Atilano Domínguez, editorial Alianza. |
| TIE § 81 | <i>Tratado de la reforma del entendimiento</i> , parágrafo 81. Las citas textuales son tomadas de la traducción de Atilano Domínguez, editorial Alianza. |
| TP 10/8 | <i>Tratado político</i> , capítulo 10, parágrafo 8. Las citas textuales son tomadas de la traducción de Atilano Domínguez, editorial Alianza. Se indicará a pie de página en caso de utilizar la traducción de Eric Fontanals, editorial Quadrata. |
| TTP, XII, p. 160 | <i>Tratado teológico político</i> , capítulo XII, p. 160 en la edición de Gebhardt. Las citas textuales son tomadas de la traducción de Atilano Domínguez, editorial Alianza; por ejemplo, se agregará “ed. Domínguez, p. 289”, etcétera. |

ONTOLOGÍA Y ÉTICA

ONTOLOGÍA, IMAGINACIÓN Y SALVACIÓN EN LA *ÉTICA* DE SPINOZA¹

@

LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
luisramosalarcon@gmail.com

ABSTRACT: Is salvation blind obedience to a leader? This chapter distinguishes true salvation from false salvation, which is promoted by monarchies supported by an imaginative religion. In order to clarify true knowledge, the first section studies Spinozian metaphysics and the geometric deduction of the conatus. The second section is dedicated to the causes of imagination. The third section is dedicated to slavery to three passions which depend on personal identities forged by imagination: greed, envy, and ambition. The fourth section studies the deceit of imaginary religion and the false salvation by the monarchy. The last section studies ethics and true salvation, which uses imagination but under the guidance of reason.

Introducción

Filosofar es preguntar. Pero también buscar las respuestas. Entre las preguntas que se hace una filósofa o un filósofo, hay unas pocas preguntas recurrentes. Proponen respuestas, pero muchas veces esas respuestas no los satisfacen, y profundizan en responderlas en los más diversos

¹Agradezco a Laura Benítez, Luciano Espinosa, Pedro Lomba, María Luisa de la Cámara, Alejandra Velázquez, Zuraya Monroy, Alberto Luis López, Leonel Toledo, Daniel Garber, Don Garret, Enrique Chávez-Arviso, Alan Gabbey, Rafael Muñiz, Alfonso Gazga, Gabriel Alvarado-Natali, Rodrigo Díaz Medina y a los miembros del Seminario de Historia de la Filosofía de la UNAM por sus atinadas observaciones y comentarios a versiones previas de este trabajo.

ámbitos del conocimiento y de la experiencia. Esas preguntas no sólo nos sirven de llave de acceso al pensamiento del autor, sino que también posibilitan un diálogo entre ese pensamiento y nuestra realidad, siempre y cuando tengamos el cuidado suficiente de no confundir nuestro tiempo, nuestras preocupaciones, nuestras angustias, con los del autor que nos interesa.

A mi juicio, Spinoza expone una de estas preguntas en el siguiente pasaje del Prefacio de su TTP. Sostiene que “el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre”.²

Este pasaje resume uno de los objetivos del TTP, a saber, convencer a los calvinistas tolerantes de que conserven la república neerlandesa y se opongan a la instauración de una monarquía.³ Spinoza publica este libro en 1670 en latín en Ámsterdam, no en neerlandés, con falsos nombres de autor, editor y ciudad. Los Países Bajos del Norte celebraban poco más de cien años de haber iniciado su independencia del Reino de España y tenían escasos veintidós años de que España reconociera su independencia, tras uno de los acuerdos de la Paz de Westfalia.

Pero este pasaje no se limita al objetivo mencionado. También nos muestra uno de los principales problemas que busca aclarar la ética y la filosofía política de Spinoza y que podemos resumir con la siguiente pregunta: ¿si todos los seres humanos se esfuerzan por conservar su ser, ese esfuerzo se debería de dirigir a la vida plena y superación de su finitud, esto es, a la salvación? Empero, ¿cómo es posible que alguien se esfuerce por mantenerse en la esclavitud? Antes que denunciar este problema en otras personas, se trata

²TTP, Praef, p. 7.

³Sobre esta finalidad, ver el capítulo en este volumen de Rafael Muñiz Pérez, “El Estado eterno o sobre una extraña expresión spinoziana”.

de preguntarme a mí mismo si en verdad soy libre y si en verdad hago lo que hago porque yo mismo me lo propongo, porque es parte de mi proyecto de vida, porque conozco las opciones y elijo esto que hago. ¿Es así o, más bien, hago lo que hago porque no había de otra, porque es lo que hace todo el mundo, porque no pude conseguir nada mejor, porque esto es temporal y en el futuro haré lo que en verdad quiero? Se trata de preguntar por qué nos esclavizamos, incluso cuando esclavizamos a otras personas. Se trata de preguntar por qué el mentiroso sigue mintiendo, el ladrón sigue robando, el alcohólico sigue bebiendo, el drogadicto sigue drogándose, el asesino sigue matando, el narcotraficante sigue vendiendo drogas, el político deshonesto sigue robando, el falso religioso sigue engañando, etcétera. Usaremos esta pregunta para aclarar la relevancia de la imaginación para la ética de Spinoza.

En la primera sección estudiaremos brevemente la deducción geométrica del concepto de conato en la metafísica de Spinoza. En la segunda sección defenderé una lectura positiva de la imaginación en la *Ética* de Spinoza, que considera la utilidad de la imaginación para la ciencia, en contra de una lectura tradicional que la excluye negativamente.⁴ En la tercera sección, estudiaré la esclavitud a tres pasiones: la avaricia, la envidia y la ambición. En la cuarta sección mostraré el engaño de la religión y la falsa salvación por la monarquía. La última sección tratará la ética y la verdadera salvación en el pensamiento de Spinoza.

1. Metafísica y deducción geométrica del conato

Si bien la filosofía de Spinoza retoma conceptos y teorías de la filosofía de René Descartes, los reelabora en busca de

⁴Para una lectura negativa de la imaginación en el TIE de Spinoza, remitimos al lector a los siguientes capítulos de este volumen: María Luisa de la Cámara, "Imaginación científica, ontología y orden del universo", y Alfonso Gazga Flores, "Imaginación y temporalidad en Spinoza".

una filosofía no sólo más coherente, sino sobre todo más activa. Descartes consideraba que el alma humana era una sustancia pensante, mientras que el cuerpo humano era una modificación de una sola sustancia, la extensión.⁵ Spinoza rechaza esto y propone, en cambio, que la mente humana y el cuerpo humano son las dos caras de un misma modificación de la única sustancia. El filósofo neerlandés prefiere usar el término latino "*Mens*" —que es mejor traducir por "mente"— que el de "*Anima*" —que traducimos por "alma". Así, la mente humana tendrá una idea de todo cuando ocurre en su cuerpo. No se trata de que el cuerpo cause las ideas de la mente, sino que los movimientos y afectaciones corporales son sincrónicamente los objetos de las ideas de la mente. Para el filósofo neerlandés, sólo existe una sustancia, y el pensamiento y la extensión no son sustancias independientes, sino dos atributos de la única sustancia, a la vez que mi cuerpo y mi mente son la misma modificación de la única sustancia. Spinoza no encuentra mejor palabra para nombrar a la única sustancia que el nombre de "Dios".

La sustancia es causa inmanente y determina la esencia y existencia de todo cuanto existe.⁶ Esto quiere decir que la sustancia no es una entidad trascendente a nosotros y a lo que nos rodea, sino que permanece en cada uno de nosotros como nuestra causa. La existencia de Dios es la misma existencia de todo cuanto existe. Pero debemos distinguir a Dios como naturaleza naturante y como naturaleza naturada. Las propiedades de Dios comprenden su actividad como naturaleza naturante, que es ser infinito y causa libre, así como expresar su esencia en infinitos atributos, entre los cuales sólo conocemos el pensamiento y la extensión. En cambio, la voluntad y el entendimiento de Dios pertenecen a la naturaleza naturada porque no son propiedades suyas, sino modificaciones de su pensamiento; esto

⁵ Remitimos al lector a nuestro artículo "Alma y naturaleza en Descartes, Locke y Spinoza", pp. 15-32.

⁶ Elp18; Elp24c; Elp29. Ver nuestro artículo "Sustancia, inmanencia e individualidad en Spinoza", pp. 25-52, y "Tiempo, duración y eternidad a partir del concepto de naturaleza humana en Spinoza", pp. 157-163.

es, el ejercicio inmediato de la potencia de pensar de Dios. Para Spinoza, la contraparte de la voluntad y del entendimiento en el atributo de la extensión es el movimiento y el reposo. Por lo tanto, Dios no piensa sus modificaciones antes de producirlas —como ocurre para el demiurgo de Platón⁷ o para el Dios de Descartes—, sino que las produce conforme las piensa o, bien, piensa cuanto produce. Cabe decir que Spinoza prefiere utilizar el término “*producere*” que “*creare*”; no debemos de traducirlo como “producir”, sino en un sentido deductivo, como lo que se sigue de ciertas ideas.

Recordemos que con la diferencia sustancial, Descartes explicaba que el alma humana era más libre cuando su voluntad seguía a su entendimiento. Si bien para Descartes el cuerpo es algo inerte que sólo mantiene la inercia de sus movimientos, causa las pasiones del alma cuando impone su actividad sobre ella. Pero surgen varios problemas, como la interacción entre alma y cuerpo, entre dos sustancias tan diferentes: una libre y la otra inerte. En cambio, con la afirmación de una sola sustancia y la identidad entre cuerpo y mente como la misma modificación de esa sustancia, Spinoza resuelve el problema de la comunicación cartesiana entre dos sustancias distintas, pues se trata de una misma modificación de la única sustancia, y la mente tiene una idea de cuanto ocurre en el cuerpo humano; la mente humana y su cuerpo siguen las mismas causas eficientes y próximas.

Pero acontece con los filósofos que, al resolver un problema, abren nuevos problemas difíciles de resolver. Y el nuevo problema que abre Spinoza es que, si todo se explica por medio de causas eficientes y próximas, entonces no puede haber un libre albedrío. Pero esto es contraintuitivo, pues, ¿quién no experimenta la sensación de tener un libre albedrío cuando se enfrenta a un dilema moral, o cuando tiene que elegir entre dos o más opciones? ¿Acaso no aceptamos con Descartes que ejercemos el libre albedrío cuando realizamos

⁷ Cf. *Tim.* 29e-31b, 39e-40a. *Rep.* VII 530a5-7. Sobre esto, remitimos al lector a nuestro artículo “Dios, orden y naturaleza en Platón y Spinoza”, pp. 45-59.

la duda metódica? Estas preguntas surgen en cuanto analizamos nuestra experiencia sobre la elección y decisión. Pero sin libre albedrío, también hay muchas preguntas difíciles de responder para la ética: ¿nuestras decisiones y acciones están predeterminadas y hay un fatalismo? ¿Acaso podemos seguir hablando de libertad, de virtud, de responsabilidad? Spinoza seguirá hablando de libertad y de virtud, pero redefinirá estos conceptos para afirmar la compatibilidad de libertad y necesidad, que no de fatalismo. Intentaré dar respuesta a estas nuevas preguntas.

Comencemos con la concepción spinoziana del ser humano como un ser deseante. Para ello, debemos de aclarar qué entiende que es el cuerpo humano. Spinoza inicia con una aseveración en contra de su propio tiempo: escribe en su *Ética*, probablemente en 1675, que nadie sabe lo que es capaz de hacer un cuerpo. Desde Platón hasta Descartes, vía san Agustín y la tradición cristiana, el cuerpo ha sido visto como algo negativo, no sólo porque es evidente su finitud, sino porque considera que detiene el desarrollo moral del alma. Esta tradición atribuía al cuerpo todos los vicios y problemas del alma, al grado de pensar que se le debe de castigar para liberar al alma. Pero Spinoza rechaza esta postura y considera que la esclavitud del cuerpo es también la esclavitud de la mente; asimismo, la liberación de la mente también es una liberación del cuerpo.

Para Spinoza, el cuerpo humano modifica al atributo extenso en cuanto que es un individuo que une a otros cuerpos bajo cierta proporción de movimiento y de reposo. Él nunca aclara qué entiende exactamente por la proporción de movimiento y de reposo del cuerpo humano. Pero usa este concepto para defender que cada cuerpo tiene su propia proporción de movimiento y de reposo y que esta proporción es lo que le da su identidad y lo distingue de otros cuerpos. Según esto, podemos estar seguros de que es un mismo cuerpo el que crece en edad y en tamaño si mantiene su proporción de movimiento y de reposo. Parece que esto no es decir mucho, en cuanto consideramos que Spinoza no aclara a detalle qué es esa proporción. Pero tenemos un recurso para aproxi-

marnos a saberlo, y es de manera inductiva, a saber: identificar qué afecciones han conservado a un cuerpo.

Esto parece ir en contra de la visión tradicional del Spinoza geométrico, del Spinoza racionalista que quiere deducir toda la realidad a partir de la idea de Dios. Pero me parece que, en la filosofía de Spinoza, no se contraponen la deducción y la inducción, a condición de que la inducción se subordine a la deducción. Es más, considero que no hay otra manera de que Spinoza explique la comprensión de individuos como Alejandro Magno, Moisés o el Estado hebreo que fundó, que le interesan tanto para su filosofía política. Cabe decir que esto llevará a una argumentación circular, que defenderé que será un círculo positivo, una espiral a mejor, no un círculo negativo a peor.

Antes cabe decir algo acerca del método geométrico. Spinoza nunca dice que Dios sea un gran geómetra. El método geométrico es muy importante para él porque este método muestra la manera en que la mente conoce figuras geométricas por su sola potencia de pensar.⁸ La geometría sólo requiere definiciones y axiomas autoevidentes y no contradictorios; no requiere causas finales ni dogmas. Éstos son principios ajenos a la sola potencia de la mente, pues son afirmados desde una supuesta autoridad o desde un criterio externo. Por ejemplo, pensemos un medio círculo cuyos extremos están en reposo y hagámoslo girar en torno a éstos. Entonces nos representamos una esfera.⁹

⁸ Cf. E1Ap. El conocimiento natural es el tipo de conocimiento más elevado y seguro, pues su demostración únicamente sigue la potencia y el orden del entendimiento, que es el orden de la misma naturaleza. A través del método geométrico percibimos verdades eternas y las deducimos de pocos axiomas y definiciones evidentes. Ver KV II, 1-3; TIE §§18-29; TIE §§84-87; E2p40 a E2p44.

⁹ TIE §§ 72, 92, 95, 96 y 108. La definición genética de la esfera es el ejemplo paradigmático de una definición geométrica para Spinoza. Nuestro autor dice: “pongamos [...] ante nuestros ojos alguna idea verdadera, cuyo objeto sabemos con toda seguridad que depende de nuestro poder de pensar [*vis cogitandi*] y que no tiene ningún otro objeto en la Naturaleza; [...] Por ejemplo, para formar el concepto de esfera, finjo arbitrariamente su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esa rotación surge, por así decirlo, la esfera” (TIE 72). Otro ejemplo es la definición adecuada de círculo: “la figura descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil...” (TIE § 96). De esta definición podemos formar una imagen mental del círculo que, a su

Esta esfera no existe fuera de la mente que la forma y, a pesar de ello, con dicha representación podemos conocer propiedades de la esfera, como: cualquier punto de su superficie es equidistante a su centro; la longitud del diámetro es doble a la del radio; cualquier sección plana es un círculo; aquel círculo que la corte por el centro será el círculo máximo, etcétera. En la geometría no hay finalismo, sino sólo conocimiento de figuras geométricas y sus propiedades por medio de deducciones a partir de axiomas autoevidentes y definiciones. Para nuestro autor, las deducciones geométricas son el paradigma del conocimiento adecuado, pues ofrecen a la mente tanto propiedades comunes de las cosas (por medio de nociones comunes), como esencias de las cosas (por medio de intuiciones intelectuales o lo que él llama la ciencia intuitiva).

Para Spinoza, la definición genética de la esfera nos da la esencia de un cuerpo. La esencia de un cuerpo no implica contradicción ni oposición consigo misma,¹⁰ sino sólo cierta potencia de actuar como *ratio* o proporción de movimiento y de reposo; esto es un grado del movimiento y reposo en cuanto modo inmediato infinito de la extensión. Este modo comprende eternamente todas las esencias de todos los cuerpos —ésta es una especie de eternidad, porque se sigue de su causa, no *per se*. La existencia de la esfera o la existencia de cualquier cuerpo es la actualización de su esencia;¹¹ y esta actualización afirma su particular grado de potencia de actuar y se opone a todo cuerpo —esto es, a todo movimiento o reposo— que la niegue.¹² Si bien hablamos de una esfera, esto nos sirve para aclarar el concepto de existencia en Spinoza, a saber: la existencia es un esfuerzo o conato por actualizar su naturaleza, como dice la conocida proposición 6 del tercer libro de la *Ética*: “Toda cosa se esfuerza [*conatur*], en cuanto está en ella,

vez, explica la propiedad de la equidistancia entre el centro y cualquier punto de la circunferencia

¹⁰ E2d2; E3p4d.

¹¹ E1p22; E1p28; E2p8; Ep 12.

¹² E3p5.

por perseverar en su ser".¹³ Es muy importante subrayar que Spinoza dice "en su ser"; no dice "en el Ser", con mayúscula. Esto muestra la distancia de Spinoza frente a aquellas corrientes de la tradición judeo-cristiana que consideran que la única manera de superar la finitud humana es con la vuelta al Dios trascendente o al Ser con mayúscula. Para Spinoza, cada una de las cosas ya expresa la única sustancia. Pero debemos de distinguir la esencia de un hombre en cuanto que expresa una modificación de la única sustancia, y la manera en que la existencia de un hombre es la actualización de esa esencia o forma. Así, podemos distinguir a un hombre cuando era infante y cuando es adulto: se trata de la misma esencia pero actualizada de dos maneras distintas. Esa persona se esforzó por conservar un mismo ser —su ser— en dos momentos distintos y a través de distintos medios; dos esfuerzos que son dos actualizaciones diferentes de una misma esencia.

Cada actualización de la esencia del cuerpo es una determinación corporal a producir ciertos efectos,¹⁴ y el cuerpo nunca puede ser indeterminado ni dejar de actuar.¹⁵ Esta determinación es positiva porque es un grado de potencia de la sustancia.¹⁶ Asimismo, sostiene Spinoza que: "El esfuerzo con el que toda cosa se esfuerza por perseverar en su ser no implica ningún tiempo finito, sino indefinido".¹⁷ No puede implicar un tiempo finito porque éste es una negación de la actualización de la esencia, algo que precisamente la esencia no puede contener. Pero tampoco podríamos decir que existe con un tiempo infinito, pues se trata de un modo finito y, dado el axioma de la destrucción,¹⁸ todo lo finito se encontrará tarde o tempra-

¹³ E3p6; TTP, XVI, p. 189.

¹⁴ E1p26. Como sostiene Gueroult (*Spinoza, L'âme*, p. 337), Spinoza niega la noción tradicional de concurso divino como ayuda o apoyo externo a la potencia o acción propia de las criaturas; más bien considera que las criaturas son la misma potencia o acción de Dios. Cf. TP 2/3.

¹⁵ E1d7; E1p17; E1p26; E1p27; E1ax3.

¹⁶ E1p11e; E1p16; E1p25.

¹⁷ E3p8.

¹⁸ E4ax: "En la naturaleza real no se da ninguna cosa singular más poderosa y fuerte que la cual no se dé ninguna otra, sino que, dada una cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida".

no con algo más poderoso que le arrebatase las partes que expresan su proporción de movimiento y reposo. Spinoza llama “duración” de una cosa a su “continuación indefinida existiendo”.¹⁹ Es indefinida porque “no puede ser determinada de ninguna manera por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, pues esta, [...] pone necesariamente la existencia de la cosa, pero no la suprime”.²⁰ El ejemplo de la formación de una esfera por medio de la potencia de la mente expone dos conatos: i) el conato de la esfera representada, que expresa sus propiedades sólo en cuanto se mantiene la representación de la esfera, y ii) el conato de la mente que ejerce su potencia de pensar para representarse la esfera y deducir sus propiedades; (i) es posible por (ii). El conato de la mente es su esfuerzo para afirmar con mayor plenitud su propia esencia. En este caso, la mente se afirma a sí misma a través de la representación de la esfera y la deducción de sus propiedades. Con esto, la mente aumenta su potencia de pensar y tiene ideas adecuadas.

Cabe decir que no hay un primer motor en las causas finitas, sino series infinitas de cadenas causales que ponen o quitan movimientos y reposos, lo que actualiza esencias o las desactualiza —si cabe el término. Spinoza llama “orden común de la naturaleza”²¹ al conjunto de infinitas cadenas causales que ponen las causas eficientes de la duración de los cuerpos que actualmente existen. Asimismo, llama “figura total del universo” al modo mediato infinito de la extensión que es el individuo que subsume a todos los cuerpos existentes.²²

Las preguntas interesantes son: ¿cuál es el ser de cada cosa?, y ¿cómo lo sabemos? Y la respuesta es que conocemos a las cosas a través de sus esfuerzos. Sabremos qué es un perro, qué es un gato o qué es un ser humano por medio de las actividades que realizan: el perro no sólo ladra y

¹⁹ E2def5.

²⁰ E2def5ex, p. 87.

²¹ Ver E2p29c; E2p29e; E4p4c; E4p62e; E5p1; E5p10e.

²² Ep 64; E2p13e.

mueve la cola, sino que “perrea” al mundo, es decir, se esfuerza por actualizar su esencia a través de las cosas que le rodean y, dado que su esencia es la de un perro, su actualización consiste en que las cosas tomen su forma. Así, el gato “gatea” al mundo y, en fin, el hombre “humaniza” al mundo. En este sentido, E3p9e sostiene lo siguiente: “nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetecemos, ni deseamos, porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos y lo deseamos”.²³ Spinoza considera que los deseos de un hombre son las maneras en que él actualiza su esencia. Somos seres deseantes porque apetecemos cosas para superar nuestra finitud, eliminar nuestras carencias y actualizar plenamente nuestras esencias.

2. La imaginación en la Ética de Spinoza

Ahora estudiaremos a la imaginación a través de la percepción visual de un cuerpo esférico que existe fuera de la mente, a saber, el Sol. Desde la superficie de la Tierra,²⁴ no lo percibimos visualmente como si se tratara de una esfera. Lo percibimos como si se tratara de un disco de dos pies de diámetro, localizado a doscientos pies de distancia.

Según el neerlandés, las imaginaciones son las afirmaciones que realiza la mente humana de las afecciones corporales sufridas por su cuerpo a través de la afección de esos cuerpos exteriores. Veamos brevemente el proceso físico de la imaginación con el ejemplo de la percepción visual del Sol. Cuando la vista es afectada por el Sol (un cuerpo con su propia *ratio* o proporción de movimiento y de reposo), la luz del sol determina a la vista, y ésta adapta la luz a su

²³ E3p9e, p. 155.

²⁴ Cf. E2p35e; E4p1e.

forma, que sigue las leyes ópticas.²⁵ Esta adaptación es un primer vestigio o una huella que queda en la retina del ojo. Luego, ésta se comunica al cerebro e imprime sobre él un segundo vestigio.²⁶ Cada vestigio es el efecto de un gran proceso físico del que forman parte tanto el cuerpo humano como Sol, e implica las formas de la vista, del cerebro y del Sol.²⁷ Ahora, ya dijimos que la mente humana tiene una idea de cuanto ocurre en su cuerpo. Pues en nuestro ejemplo, la mente percibe al Sol pero a través de la idea del segundo vestigio, es decir, la mente se representa al Sol bajo la adaptación óptica impresa en el cerebro, no según la sola esencia o forma del Sol.²⁸ Aquí es importante que notemos que la mente humana tendría una idea adecuada del Sol si tuviera la idea de la sola esencia o forma del Sol. Pero la percepción visual del Sol lo presenta como un disco de dos pies de diámetro y a doscientos pies de distancia. Por sí sola, esta percepción no es una idea adecuada, porque es el efecto de la adaptación de varias formas, a saber, la del Sol, la de la vista y la del cerebro; pero es un efecto sin su causa, que es el mismo proceso. La mente humana

²⁵ El cuerpo externo afecta a la constitución porque afecta al cuerpo humano como un todo (E2p28d) y no sólo una parte suya.

²⁶ El proceso psicológico de la formación de los vestigios es el siguiente: "Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, cambia la superficie de esta y le imprime unos como vestigios del cuerpo externo que la empuja" (E2p13ePost5). El neerlandés llama "parte blanda" al cerebro y "parte fluida" a los espíritus animales. Ver KV, II, 22, §§ 6-7, p. 102/10-20, en donde Spinoza habla del cuerpo humano y de los "efectos y movimientos de los espíritus" en él, aunque no describe aquí el proceso de impresión cerebral, terminología del mismo Descartes en sus *Pasiones del alma*, p. ej., I, 7: "estos movimientos de los músculos, lo mismo que todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como unas cuerdecitas o como unos tubitos que salen, todos, del cerebro, y contienen, como éste, cierto aire o viento muy sutil que se llama los espíritus animales". Gueroult (*Spinoza, L'Âme*, p. 202, n. 24; ver también pp. 171 y ss.) comenta que no utiliza estos términos porque preferiría el lenguaje universal de la física al lenguaje particular de la psicología común de su época, con objeto de dar mayor universalidad a sus demostraciones.

²⁷ E2p26.

²⁸ Nuestro autor afirma: "Si el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, la mente humana contemplará ese cuerpo externo como existente en acto o como estándole presente..." (E2p17).

puede tener una idea adecuada de la percepción del Sol en cuanto que conciba todo el proceso como lo hemos descrito.

A partir de la percepción de los cuerpos externos por medio de estos vestigios, Spinoza sostiene: “para conservar los términos usuales, llamaremos *imágenes de las cosas* a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan a los cuerpos externos como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando la mente contempla los cuerpos de esta manera, diremos que los *imagina*”.²⁹ Spinoza considera que sigue la costumbre (*verba usitata*) al llamar “imagen de las cosas” (*rerum Imago*) a toda idea de un vestigio que representa cuerpos exteriores como presentes, sea esto por medio de figuras o sin ellas. Aquí, el cuerpo humano afirma su capacidad de ser afectado por medio de sus vestigios. Por tanto, el pensamiento de la imagen afirma y vuelve a presentar a los cuerpos como si fueran objetos y existieran fuera de la mente, “aun cuando no existan ni estén presentes”.³⁰ Las imágenes representan a los cuerpos externos que afectan al cuerpo humano. Pero no se representan su esencia o forma, sino como afectaron al cuerpo humano. En otros términos, el ser humano existe y se conserva también por medio de sus imaginaciones, aunque no se conserve sólo a través de ellas. A partir del paralelismo entre cuerpo y mente, la mente tendrá una idea de todo modo o vestigio que se forme en el cerebro de su objeto, un cuerpo humano. Cabe decir que esto es contraintuitivo, pues no me parece tener idea de todos los procesos fisiológicos de mi cuerpo. Pero la teoría de Spinoza sostiene que son ideas de afecciones, de cosas que ponen mi existencia; a la vez que precisamente su tesis es que la gran mayoría de mis ideas son inadecuadas, esto es, que no presentan sus causas, que es lo que me permitiría saber qué es lo que ocurre. Así, él podría defenderse diciendo que siento cambios en mi cuerpo, que veo, escucho, huelo muchas cosas, pero que no tengo

²⁹ E2p17e.

³⁰ E2p17c.

una idea adecuada de qué son. Si pudiera estudiar detalladamente una de ellas, ocurriría como con el estudio de la percepción del Sol: podré conocer sus causas y sabré por qué ocurre como ocurre.

Por medio de una imagen, la mente se representa un objeto externo como si existiera en acto y le estuviera presente “hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de aquel cuerpo”.³¹ Nos parece importante notar que esta proposición sostiene que la mente *excluye* la existencia o la presencia del cuerpo exterior por medio de *un afecto*. Si bien cada imagen que la mente tiene es la idea de una afección que afirma la existencia o presencia actual de un cuerpo exterior (efecto del cuerpo humano como causa inadecuada), también es un *afecto*³² del cuerpo y mente humana, porque tiene una fuerza (*vigeo*)³³ con que los afecta y aumenta o disminuye su potencia de pensar.³⁴ La mente se representará ese cuerpo exterior como presente en acto mientras no tenga

³¹ E2p17.

³² Al inicio del segundo libro de la *Ética*, un axioma sostiene que un afecto del ánimo es aquel modo de pensar (como el amor o el deseo) que no se da en el individuo a menos que se dé también la idea de la cosa amada o deseada (E2ax3). Más adelante, al inicio del tercer libro, llama “afecto” a las afecciones del cuerpo que aumentan o disminuyen su potencia de actuar y tener efectos, así como a las ideas de estas afecciones (E3def3). Con respecto a la mente, un afecto es la variación (aumento o disminución) de la potencia de la mente humana producida por las ideas que la afirman o la niegan (respectivamente: aumenta por las ideas que la afirman y disminuye por las que la niegan o reprimen). Cabe decir que la mente humana no es indiferente a las ideas que tiene (sean adecuadas o inadecuadas), sino que éstas afirman o reprimen su conato: cuando analizamos las ideas que tiene una mente, encontraremos siempre los ámbitos ontológico y epistemológico como dos caras de una moneda: la idea como ente epistemológico que afirma o niega algo acerca del mundo y el afecto que genera en el poder de la mente en cuanto esa afirmación o negación, afirma o reprime su propia existencia. Cf. nuestro trabajo “Sustancia, inmanencia e individualidad en la *Ética* de Spinoza”.

³³ Cada imagen tiene un vigor (*vigeo*), una vivacidad que aumenta o disminuye, pues “las imágenes no son siempre igualmente vivaces...” (E2p40e1). En este sentido, podemos preguntarnos: ¿no deberíamos de tener ahora mismo todas las imágenes que nos hemos formado desde que nacimos, junto con las nuevas imágenes que en este mismo momento nos formamos? Vemos que no es el caso: si bien nos representamos lo que ahora vemos y podemos representarnos algunas cosas que hemos vivido, no nos representamos a la vez todo lo que hemos vivido. Podemos explicarlo a partir del vigor que tiene cada imagen.

³⁴ E3def3.

una idea que le afecte con más fuerza y excluya, reprima o niegue aquel objeto representado. En tal caso, la mente no dudará en la existencia o presencia actual del objeto representado por su imagen. Esta ausencia de duda no es una certeza matemática, pues no es producto de la deducción intelectual que explica por sus causas próximas. Más bien, Spinoza la llamará una certeza moral o por costumbre (afecciones frecuentes), propia de la imaginación. Aunque el neerlandés no lo desarrolle, se podría explicar el aumento de fuerza o vigor de una imagen por la fuerza o la frecuencia de la afección; así como podría explicar la pérdida de vigor, por la falta de repetir o revivir la afección, mientras que se repiten y refuerzan otras imágenes. Cabe decir que las impresiones de los sentidos del cuerpo humano y la impresión cerebral son actualizaciones del cuerpo humano; esto es, son los esfuerzos del cuerpo humano por existir y conservarse. Asimismo, las representaciones de esas impresiones son las actualizaciones de la mente humana; sus esfuerzos por existir y conservarse.

Para el neerlandés, la representación del Sol como un disco que se encuentra a doscientos pies es una experiencia vaga, pues esta idea no expresa de manera clara ni distinta las esencias del cuerpo humano, del Sol ni de la Tierra. Aunque esta representación sea efecto de la relación de estas formas, no comprende sus causas. Supongamos que percibimos la acción del Sol sobre la cera y la arcilla. Pero estas percepciones sólo indican que la cera se derrite y que la arcilla se endurece; no revelan que una misma causa (el calor del sol) genera tales efectos.³⁵ De ahí que, si sólo contamos con estas dos percepciones, podamos pensar que el Sol actúa de manera distinta en cada uno. Sin embargo, Spinoza considera que no hay ignorancia absoluta³⁶ pues, como consta por esta primera parte del proceso de la imaginación, toda imagen es una idea que implica cierta positividad: el efecto es el producto ne-

³⁵ Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 174-175.

³⁶ E2p35d.

cesario de la relación causal de ciertas esencias determinadas. Según nuestro ejemplo, la imagen del Sol es la idea de una afección corporal que implica las leyes de la óptica como parte de sus causas y es producto de la actualización de las esencias del Sol, de la vista y del cuerpo humano (en este caso, de sus ojos, el sistema nervioso y el cerebro).

Para la filosofía de Spinoza, la percepción del Sol no es una ficción caprichosa o azarosa, sino que es una representación determinada causalmente. En cuanto el cuerpo humano es determinado externamente a percibir cuerpos, la mente humana también es determinada a percibir las ideas de esos cuerpos. La percepción es real, aunque el objeto representado no exista bajo la forma con la que se le representa. Es decir, toda percepción, por más extraña que parezca, tiene su asiento en una afección corporal, que es real, aunque la imagen deforme al objeto percibido; esto es, aunque la imagen muestre al objeto bajo otra forma. Mientras que la imagen de la percepción del Sol es una idea inadecuada, la idea del proceso completo que explica esta percepción es una idea adecuada.

3. La esclavitud a tres pasiones: la avaricia, la envidia y la ambición

Recordemos que la existencia del cuerpo humano es su mismo esfuerzo por conservar su ser, que es actuar bajo su particular proporción de movimiento y de reposo entre sus partes. Asimismo, la existencia de la mente es su mismo esfuerzo por conservar su ser, que es pensar a su cuerpo y las ideas de los cuerpos que lo afectan. La proposición 9 del tercer libro de la *Ética* lo pone en los siguiente términos: “La mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas, como en la medida en que las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser por una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo”.³⁷

³⁷ E3p9.

Esta proposición sostiene que la mente se esfuerza por conservar su ser guiada por sus ideas, aunque éstas pueden ser adecuadas o inadecuadas. Recordemos que dijimos que, para Spinoza, idea adecuada es aquella causada por la sola mente humana, mientras que una idea inadecuada es aquella causada tanto por la mente humana como por las ideas de otras cosas. Así, decíamos que la percepción visual del sol es una idea inadecuada, pero la comprensión de por qué lo percibimos así, es una idea adecuada.

Para Spinoza, las personas no podemos ser indiferentes a las ideas que tenemos, pues estas ideas conservan u obstaculizan nuestra existencia. Si soy una persona acostumbrada a vivir en una región tropical, ver el Sol me alegrará; en cambio, me entristeceré si me voy a pasar el invierno a un lugar en donde no sale el Sol. La alegría es el aumento de poder de actuar y de pensar, mientras que la tristeza es la disminución de ese poder. En cuanto el Sol me alegra, desearé ver el Sol.

Ahora, en el escolio de esta proposición sostiene lo siguiente: “nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetecemos, ni deseamos, porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos y lo deseamos”.³⁸ Podríamos pensar aquí en un relativismo moral que rechace normas morales universales y que avale valores y juicios desde los particulares deseos, apetitos y voliciones de cada persona. ¿Acaso esto significa que no podemos aspirar a una ética que defienda normas universales? Para responder esta pregunta, veamos los ejemplos que Spinoza toma de los personajes del teatro del Barroco:³⁹ el avaro, el ambicioso y el envidioso, y formulemos una nueva pregunta. Si éstos comparten la misma naturaleza humana, ¿de dónde viene la diferencia en sus valoraciones? Para

³⁸ E3p9e.

³⁹ Spinoza nunca utiliza esta expresión del Teatro del Barroco, sino que la tomamos de los interesantes estudios de Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, pp. 379-426.

responder esta nueva pregunta, sirve hacer una breve revisión de cada uno de estos personajes.

Comencemos con el avaro. Muchas personas perciben la riqueza como el mayor bien, pues aparenta ser la síntesis de todos los demás bienes, sean los mismos placeres o los honores. Para quienes creen que el dinero puede comprarlo todo, la meta es primero conseguir el dinero y luego decidir sabiamente en qué utilizarlo. Spinoza llama “avaro” a quien se ha conservado por medio de la acumulación de la riqueza,⁴⁰ de manera que percibe todo a su alrededor relacionado con la acumulación de dinero, e imagina que la acumulación aumenta su poder de pensar y de actuar, mientras que la disminución de su dinero obstaculiza sus poderes. El avaro imagina que su ser es la acumulación de dinero, por lo que confunde su ser con el acopio de dinero. Aquí juega un papel fundamental la imaginación, pues, en cuanto su mente imagina la acumulación del dinero, afirma su existencia por medio de ese objeto. Como sostiene E3p9e, el avaro llega al extremo de sólo apetecer la acumulación del dinero y actúa para aumentarlo, conservarlo y no gastarlo ni siquiera en sí mismo, pues imagina que todo gasto es la pérdida de su propio ser. Con ello, el avaro pone en peligro su propia vida, aunque no se da cuenta de hacerlo. Su confusión con la acumulación de dinero es una idea inadecuada de sí mismo, de modo que su esclavitud es su mismo deseo guiado por una idea inadecuada. Esta persona desea todo cuanto le representa la acumulación de su riqueza, a la vez que odia toda dilapidación del dinero, aunque no sea suyo. Pero esta búsqueda justamente es hacia algo que no es humano —el dinero mismo— y, por tanto, no es capaz de ser deseado por sí mismo. El dinero es el medio por antonomasia, pero nunca un fin en sí mismo. Quien desea el dinero como fin en sí mismo, usará su dinero sólo si producirá más dinero. Con esto se daña a sí mismo directamente, porque dejará de gastar en sí mismo, al grado de dejar de comer y de cuidar su propia vida. Spi-

⁴⁰ Cf. E3p39e; E3p56e; E3Ap/def47; E3Ap/def48; E4p44e.

noza agrega otro daño indirecto, bastante curioso, a saber, que el avaro atrae para sí a los ladrones.

Ya el caso del avaro muestra que nuestros deseos expresan una doble matriz: por una parte, indican qué es lo que nos ha conservado y, por otra parte, indican quiénes creemos que somos. Es decir, indica que nuestros deseos no surgen por capricho (*ad libitum*) ni tampoco de la nada (*ex nihilo*), sino que son producto de nuestra biografía personal. Asimismo, mis deseos indican quién creo que soy. Así, mi identidad tampoco es algo que me pongo o me quito a voluntad, sino algo que he construido a lo largo de mi vida, algo que tiene una inercia que me pone objetos de deseo, una inercia difícil de cambiar.

Pasemos ahora con el segundo personaje del teatro del Barroco, el envidioso.⁴¹ Para Spinoza, éste sufre la peor pasión que puede sentir una persona, pues el envidioso se alegra de la desgracia ajena y, a la vez, se entristece por el bien ajeno. El envidioso se ha acostumbrado a conservarse por medio del mal ajeno, de manera que imagina que los bienes ajenos obstaculizan su ser, mientras que los males ajenos, lo aumentan. Debido al relativismo moral que mencionamos, el envidioso llega al extremo de sólo apetecer el mal ajeno y, por tanto, odia a las demás personas, al grado de buscar dañarlos. En su camino por hacer daño, no es extraño ver a envidiosos que buscan ocupar puestos en altas jerarquías religiosas, políticas, laborales y académicas en donde puedan obstaculizar las alegrías ajenas y aumentar las tristezas ajenas. Con esto, pone en peligro su propia vida, pues es una pasión contradictoria, una especie de suicidio, pues se dirige en contra de los seres humanos y él mismo nunca deja de serlo también. Por esto, Spinoza considera que la envidia es la pasión más nociva, ya no sólo para el envidioso, sino también para las personas que se encuentran bajo el poder del envidioso.

⁴¹ Cf. E3p24e; E3p32e; E3p35e; E3p39e; E3p55e; E3Ap/def23; E4p45c2; E4p57e; E4p58e; E4p73e; E4Ap/cap31.

Cabe decir que Spinoza llama “satisfacción de sí mismo” (*acquiescentia in se ipso*) a la alegría en quien se representa a sí mismo como causa de su aumento de poder.⁴² Se trata de una doble alegría pues hay un doble aumento de poder: él mismo causa un primer aumento de su poder de actuar y de pensar; y hay otro aumento al representarse a sí mismo como causa del primer aumento. Por ser una doble alegría, la satisfacción de sí mismo es la mayor alegría que puede alcanzar una persona. Pero la satisfacción de sí mismo no implica que, de hecho, la persona haya sido la única causa del efecto que produce la alegría. Bien puede deberse a ideas inadecuadas y no a ideas adecuadas. De ahí que el ser humano, en su afán por adquirir alegrías, busque esta satisfacción consigo mismo por los medios más tristes. Por ejemplo, el avaro se sentirá satisfecho consigo mismo cuando haga un negocio que le deje mucho dinero, a diferencia de simplemente heredar el dinero; o el envidioso se sentirá satisfecho consigo mismo cuando él dañe a otras personas, en lugar de cuando sólo percibe que les fue mal a esas personas por causas ajenas al mismo envidioso. Pero estas alegrías son realmente muy impotentes y pobres si las comparamos a quien se siente satisfecho consigo mismo porque ayudó a la vida de otras personas. El avaro y el envidioso sólo ayudarán si consiguen más dinero o más daño, respectivamente. De modo que estos deseos no dejan de ser círculos viciosos, en donde la muerte impera sobre la vida.

Pasemos ahora al tercer personaje del teatro del Barroco, el ambicioso. Spinoza llama “ambición” al “esfuerzo por hacer algo, y también por omitirlo, a causa solo de complacer a los hombres, [...] sobre todo cuando nos esforzamos por complacer al vulgo con tanto celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o de otros”.⁴³ ¿Cómo es posible que el deseo de agradar a las personas pueda causar daño? Esta pasión es un deseo muy poderoso porque es guiado por la imagen de sentirse satisfecho consigo mis-

⁴² E3p30e.

⁴³ E3p29e.

mo; una imagen que hemos mostrado que duplica su poder. Spinoza considera que tendemos a imitar los afectos que vemos en nuestros semejantes, pues se trata de imágenes de lo que creemos que los conserva y, por tanto, tiendo a adoptar esas imágenes como medios de conservación también para mí. Es decir, si veo que mis semejantes aman el dinero, odian a otra persona o desean lo que sea, yo tenderé a imitar esas pasiones. Cualquier pasión —por contradictoria y absurda que sea— será mucho más fuerte si es deseada colectivamente, pues, quienes la desean, imaginan que obtendrán grandes alegrías. Y que una pasión sea más fuerte significa que promete una mayor alegría, pero no que realmente dé esa mayor alegría. Es una especie de ilusión, como percibir al Sol como un pequeño disco. A su vez, un objeto que todo el mundo desprecia, entristecerá a quien lo desea. Por lo tanto, no será extraño que la gente prefiera pasiones colectivas sobre pasiones aisladas, que nadie más tiene. De aquí se sigue esta regla: “cada uno se esfuerza, cuanto puede, por que cada uno ame lo que él ama y odie lo que él odia”.⁴⁴ Según esta tendencia, cada uno desea⁴⁵ que los demás imiten sus deseos para que éstos sean más fuertes y, por tanto, se consiga una mayor alegría. Empero, continúa Spinoza: “Este esfuerzo por hacer que todos aprueben lo que uno mismo ama u odia es en realidad ambición [...]. Y así, vemos que cada cual apetece por naturaleza que los demás vivan según su ingenio propio. Y como todos apetecen lo mismo, se estorban mutuamente. Y como todos quieren ser alabados o amados por todos, se odian mutuamente”.⁴⁶

Este pasaje muestra qué entiende Spinoza por ingenio: las asociaciones particulares que una persona se ha acostumbrado a hacer, al tipo de asociaciones que podrá hacer,

⁴⁴E3p31c.

⁴⁵Como este corolario se apoya en la E3p31, en donde incluye al deseo entre los afectos de la imitación y repulsión afectiva, el esfuerzo descrito en el corolario se refiere a los tres afectos primarios; la relevancia de ello radica en que, como todos los afectos derivan de estos tres, el esfuerzo se refiere a todos los afectos que tiene el hombre.

⁴⁶E3p31e.

las pasiones que le generan esas asociaciones y, en fin, al tipo de deseos que esas creencias y pasiones pueden generar. El ingenio como idea y afecto disponen a la mente para percibir ciertas cosas y variar su potencia en función de esas percepciones.

La conclusión del anterior pasaje pone en la ambición humana el origen de los conflictos sociales. Debido al gran poder de los afectos de la satisfacción de sí mismo y del aprecio de los demás para aumentar la potencia, “es la gloria, entonces, lo que nos guía en un grado máximo y apenas podemos soportar una vida de oprobio”.⁴⁷ Debido al relativismo moral que hemos mencionado, el ambicioso llega al extremo de sólo apetecer la acumulación de honores y actúa en contra de lo que imagina que los disminuirán. Su peor temor es el oprobio, el rechazo social y la pérdida de todo honor, porque estos implicarían directamente el odio y la insatisfacción que la sociedad siente sobre la vida del ambicioso. El ambicioso difícilmente trocaría la insatisfacción en satisfacción. Tal vez lo podría hacer el envidioso, en cuanto que su odio fuera alimentado por el odio de los demás. Pero ante este temor, el ambicioso pone en peligro su vida, aunque no se percate de hacerlo: no se espera a recibir los honores y prefiere presionar a las personas a su alrededor para obtenerlo, al grado de lastimarlas o salir lastimado. Así, confunde su ser con la acumulación de honores, que no es sino una imagen análoga a la percepción del Sol como un disco, un efecto sin su causa. Por ello, su deseo es guiado por una idea inadecuada de sí mismo.

Esto nos muestra por qué las personas tendemos a la ambición, un efecto colateral a la satisfacción de sí mismo, algo que pareciera que cada uno traemos de manera innata y que no cambia, a saber: la propia identidad. Una vida guiada por la imaginación no nos permite tener claridad de quién somos, como lo ejemplifican el avaro y el envidioso, personas pasionales que confunden su identidad con el dinero o con el daño al prójimo, respectivamente. El Teatro del Barroco

⁴⁷ E4p52e.

muestra casos extremos que se aferran pertinazmente a un solo deseo; pero no deja de ser teatro y realmente es raro que ocurran. Con frecuencia, nuestros deseos son contrarios y hacen que nuestro ánimo fluctúe entre desear y odiar simultáneamente muchas cosas. Esto se debe a que somos conservados por cosas muy diversas, al grado de que no tenemos claridad de cuál es el ser que debemos conservar y fluctuamos entre distintas imágenes con las que nos identificamos. Esto no le sucede a quien concibe adecuadamente la naturaleza humana, pues esa persona tiene una idea adecuada de ser humano. De esto hablaremos en nuestra quinta sección. Por ahora consideremos que, en general, cuando mi ánimo fluctúa, yo no tengo claridad sobre quién soy o qué es lo que debo conservar —esto es, cuando no tengo claridad sobre mi propio ser. Pero tengo un recurso a la mano de qué conservar, a qué dedicar mis esfuerzos, a saber, hallo una respuesta en las personas a quienes yo aprecio y valoro y, en particular, en su aprecio hacia mí. Esto no significa que ellas me aprecien a mí; ni siquiera que me conozcan. Sólo es suficiente con que yo crea que me conocen. Esto se debe a que, al apreciarlas, imitaré sus deseos y afectos, en tanto que confío en que éstos también me darán alegría y evitarán la tristeza. Así, identifico mi ser con el reconocimiento que recibiré de parte de las personas que aprecio, es decir, confundo mi identidad con la mirada de quienes yo aprecio. Por desgracia Spinoza no exploró esta interesante vía que él mismo encuentra en su análisis de la ambición y tendremos que esperar a que Hegel lo desarrolle con más detalle. A mi juicio, esto se debe a que Spinoza está más interesado por desestimar las falsas identidades y por afirmar una identidad basada en la idea adecuada de la naturaleza humana. Es más, Spinoza no habla del problema de la identidad personal, como lo harán John Locke y David Hume. Me parece muy interesante pensar en qué sucede si construimos las identidades como Spinoza plantea: como una especie de negociación con los otros, en donde yo les pido que me reconozcan por ciertas actividades, pero ellos condicionan su reconocimiento a que, a cambio, yo también los reconozca por las actividades que ellos se quie-

ren adjudicar a sí mismos como su identidad. A partir de esto, no es extraño pensar por qué uno queda tan atado a ciertas personas o a ciertos grupos sociales, cuando uno no depende económicamente de ellos: esos casos se deberían a que ellos garantizan mi identidad y, sin ellos, soy nadie; así como ellos son nadie sin mi reconocimiento. Una negociación difícil, que nos puede dejar atados a círculos negativos de tristeza. Y esto lo veremos ahora en el caso de la esclavitud a los monarcas.

4. El engaño de la religión y la falsa salvación por la monarquía

A partir de la pasión de la ambición, el filósofo neerlandés explica que muchas personas buscan los honores y desean ser estimados como individuos superiores y especiales por las demás personas, para asegurarse una satisfacción consigo mismas y consolidar una identidad. Este deseo opone a las personas entre sí, pues todo esquema de honores implica una jerarquización de las personas, en donde pocos pueden estar arriba de la jerarquía y muchos estarán abajo; deja de ser una jerarquía si todos están en el mismo nivel.⁴⁸ Curiosamente, E3p31e muestra una horizontalidad en el conflicto, a saber: hay una igualdad entre los seres humanos, dada porque ninguno quiere ser sometido por el otro. ¿Es posible salir de este *impasse*?

Recordemos ahora la pregunta de Spinoza que citamos al inicio de este capítulo, aquella de por qué luchamos por nuestra esclavitud como si fuera nuestra salvación. Spinoza formula esta pregunta cuando retoma la descripción

⁴⁸ Cabe decir que Kant (por ejemplo, *Fundamentación*, II, pp. 433 y ss.) modifica la jerarquía de los honores al plantear la dignidad como el valor absoluto en toda persona por el solo hecho de ser racional; pero esta ausencia de jerarquía entre los hombres implica una jerarquía sobre la naturaleza, en donde los seres racionales están arriba, y los seres vivos no racionales están abajo y, por eso mismo, su valor es relativo a los fines de los seres racionales e instrumentalizables por éstos. Esto es contrario al naturalismo spinoziano, en donde ontológicamente no hay jerarquías entre los modos finitos, incluidos nosotros.

que Quinto Curcio hace de los soldados de Alejandro Magno, al borde de la sedición porque se daban cuenta de que “la sangre de tantos miles de hombres se inmolaba en aras del orgullo de uno solo”.⁴⁹ Spinoza aprovecha este hecho histórico para preguntarse: ¿cómo es posible que las personas se inmolen por la ambición de un solo hombre?

Ya el mismo pasaje del prefacio al *TTP* da la respuesta en el ámbito de la monarquía. El texto nos indicaba que la esclavitud en la monarquía tiene dos condiciones, a saber: primero, dar cuerpo y alma para el orgullo de un solo hombre y, segundo, hacerlo bajo el miedo disfrazado de religión. ¿Acaso el conato —el esfuerzo por conservar su ser— no debería de superar cualquier engaño? Y en caso negativo, ¿lo puede superar? Para Spinoza todas las personas somos iguales, y no hay distinciones ontológicas entre los seres humanos, por lo que las distinciones estamentales no son naturales. Por ello, no cabe duda de que perder cuerpo y alma por el orgullo de otra persona es actuar en contra de uno mismo. Así, ¿cómo es posible que el engaño de la religión supere al esfuerzo por conservar su ser y lo trueque por un esfuerzo por perder cuerpo y alma a favor de la vanidad de otra persona? En otros términos, ¿cuál es la fuente de las jerarquías estamentales?

Por lo general, las religiones afirman la separación de una vida eterna y verdadera, y otra vida falsa y temporal, llena de vaivenes y sinsabores. Empero, las acciones que el mismo Spinoza observa en las personas que se dicen religiosas muestra que no practican lo que predicán. Consciente de que escribe para una comunidad calvinista, Spinoza dice en este mismo prefacio: “Me ha sorprendido muchas veces que hombres que se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por

⁴⁹ Quinto Curcio, *Historia de Alejandro Magno*, IV, X, 3, p. 186.

los primeros”.⁵⁰ El neerlandés considera que la religión cristiana profesa los principios de la verdadera vida, a saber: el amor al prójimo como a uno mismo, la fidelidad a todos los seres humanos, el freno a las pasiones negativas y el amor por la vida pacífica. Cabe decir que estos principios son propios de la ética spinoziana, como veremos en la siguiente sección. Empero, Spinoza también considera que los enfrentamientos bélicos entre quienes se llaman a sí mismos “religiosos” es la mejor prueba de que no conocen la verdadera religión, a pesar de que ellos lo afirmen. Recurre a Mateo,⁵¹ quien relata que Jesús sostiene que conocemos a los hombres por sus frutos, es decir, por medio de sus acciones. Sin embargo, en la experiencia de Spinoza, lo dicho sobre los cristianos también aplica a quienes se dicen fieles de los demás cultos: los judíos y los musulmanes no observan los principios de verdadera religión contenidos en el judaísmo y el Islam, respectivamente, sino que se odian unos a otros y buscan destruirse mutuamente. Estos cristianos, judíos y musulmanes son esclavos de sus pasiones, no tienen una idea adecuada de sí mismos y no encuentran paz en su vida. Sólo por eso podemos ya decir que esas personas no son felices. El criterio de verdad para la religión no está puesto en la prédica, sino en las acciones.

Aunque Spinoza no lo diga explícitamente, los falsos religiosos son guiados por la envidia y la ambición; y en ocasiones también por la avaricia. Éstos administran jerárquicamente el reconocimiento y los honores para personas ambiciosas que no tienen una idea adecuada de sí mismos, de manera que obtengan una identidad a cambio de la cesión de su ingenio y voluntad. Estos falsos religiosos engañan a personas ya de por sí ambiciosas, en cuanto que logran que éstos confundan sus ambiciones personales, con las ambiciones del monarca. Logran esto al hacerles creer que el rey, por una parte, es una persona designada por Dios, una imagen afianzada por muchas otras imágenes, como símbo-

⁵⁰TTP, Praef, p. 8.

⁵¹Mt 7:15-20.

los y ceremonias tradicionales; por otra parte, que el rey los apreciará si ceden su ingenio y voluntad a él. En cuanto confunden su ambición con la del rey, creerán que alcanzarán los máximos honores dando su vida por él, a la vez que temerán ser rechazados socialmente si no lo hacen. Así, los falsos religiosos controlan esos honores y rechazos para orgullo de un solo hombre, el monarca, a la vez que ellos se benefician con una posición alta en la jerarquía. En lugar de profesar la igualdad entre las personas, estos falsos religiosos profesan la desigualdad, el odio, la envidia y la destrucción.

Así llegamos a la doble fuente del conflicto social fomentado por las monarquías y las falsas religiones: primero, la ambición espontánea de cada uno por buscar la satisfacción consigo mismos por medio del reconocimiento social y evitar la tristeza del rechazo social. Segundo, el secuestro de la ambición espontánea por parte de falsos religiosos para administrarla imaginativamente en su beneficio personal. En este sentido, podemos pensar que habrá muchas personas ofreciendo jerarquías para atraparnos por nuestra propensión natural a la ambición. ¿Podemos hacer algo ante ello?

5. La ética y la verdadera salvación

¿Se puede hacer algo frente a pasiones como la avaricia, la envidia y la ambición? Y dada la pregunta con que iniciamos este capítulo, ¿se puede evitar caer bajo el dominio de los monarcas? En suma, ¿cómo es posible tener una idea adecuada de la naturaleza humana, de modo que no confundamos nuestro ser con los objetos de nuestras pasiones?

La utilidad de la ética radica en ayudar a los seres humanos a conseguir la forma de vida que en verdad satisfaga sus intereses, es decir, encontrar los tres objetos que podemos desear honestamente, y que son los siguientes: 1o.) entender las cosas por sus primeras causas; 2o.) adquirir el hábito de la virtud o dominar las pasiones, y

3o.) vivir en seguridad con un cuerpo sano.⁵² Este último objeto es la política y queda fuera de este capítulo, pero será tratado más adelante por Gabriel Alvarado-Natali y Rafael Muñoz Pérez.⁵³ Terminaremos este capítulo con el primero y segundo deseos honestos, esto es, en el entendimiento y en la ética, que es adquirir el hábito de la virtud o dominar las pasiones.

El entendimiento es el primero de los deseos honestos; es decir, desear que la mente humana sea causa adecuada de ideas. Por ejemplo, cuando entendemos las propiedades de la esfera, las causas de la percepción del Sol como un disco, las causas del deseo, de la avaricia, de la envidia, de la ambición y de la esclavitud a las pasiones, entonces entendemos la red de determinaciones sobre el cuerpo y la mente. Pero esto no quiere decir que nos abandonemos a esas causas, ya que tenemos cierto poder sobre ellas. Cabe decir que algunos comentaristas hacen una lectura pobre de Spinoza como si la libertad que propone se redujera a entender la fatalidad que hay en el mundo. Éstos quieren ver en Spinoza a un filósofo estoico, del tipo de la metáfora del perro amarrado a la carreta del destino: ese perro la pasará muy mal si no quiere ir en la dirección de la carreta, pero podrá disfrutar del paseo si acepta esa dirección. A mi juicio Spinoza no dice esto. Él insiste en que aunque todo estuviera determinado, el entendimiento humano es incapaz de conocer adecuadamente esa determinación. Sostiene en el TTP:

[...] admito sin reservas que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de una forma fija y determinada [...]. [A]quella consideración general sobre el hado y la concatenación de las causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso

⁵²TTP, III, p. 462.

⁵³Cf. los capítulos 7 y 8 de este volumen.

de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles.⁵⁴

Spinoza está hablando de los dos niveles de las ideas humanas: el nivel del *conocimiento adecuado*, en donde el entendimiento aumenta porque forma ideas adecuadas, como las propiedades de la esfera, la explicación del Sol como disco, la explicación de la ambición espontánea en todo hombre cuyo ánimo fluctúe o la afirmación general de que todo está determinado por leyes universales a existir de determinada manera. Por otra parte, está el nivel del *conocimiento inadecuado*, que incluye las imágenes y pasiones que todavía no comprendo adecuadamente, así como el desconocimiento de las causas próximas que determinan la existencia de todo cuanto existe. El primer nivel crece conforme el entendimiento forma más ideas adecuadas que expliquen cuanto le afecta y, en este sentido, dirá Spinoza que aumenta la parte eterna de la mente.⁵⁵ Spinoza llama “amor intelectual de Dios” al deseo de conocer las cosas por sus primeras causas, así como al contento de sí que obtiene el entendimiento cuando concibe adecuadamente parcelas de la realidad. Empero, la mente humana es finita y nunca podrá dejar de tener ideas inadecuadas, es decir, nunca podrá comprender adecuadamente la manera en que la existencia particular de todo cuanto le afecta es determinada por las leyes universales de la naturaleza. Incluso cuando llegamos a conocer adecuadamente las esencias de las cosas que nos afectan, ignoramos si en un futuro desaparecerán o se mantendrán las causas próximas que las actualizan. Por esto, las percibimos como posibles. De ahí que sea muy útil para el uso de la vida (*ad usum vitae*) reconocer ambos niveles de las ideas y pensar las cosas que nos afecta como si fueran posibles, no necesarias. Quien diga que fatalmente ocurrirá esto o aquello, se engaña a sí mismo o a otros, pues ningún ser humano

⁵⁴TTP, IV, p. 58.

⁵⁵E5p23; E5p29; E5p40c.

puede saberlo a ciencia cierta. Así, es mejor actuar pensando en el futuro como posibilidad.

Ahora, el amor intelectual de Dios no es una contemplación pasiva de la realidad, porque no nos quedamos pasivos ante el conocimiento de las causas de nuestras pasiones, como tampoco al conocimiento de las causas de la miseria y la esclavitud que vemos en el mundo. En cuanto tenemos una idea adecuada de la naturaleza humana, dejamos de sentirnos ajenos a lo que nos ocurre y a lo que le ocurre a los demás. Spinoza no es Francisco de Asís, quien es indiferente a vivir entre animales que entre hombres. Tampoco es Diógenes el Cínico, que evita la contaminación del mundo viviendo en un tonel y comiendo lo que desprecia la gente. Para Spinoza se es libre entre sociedad, entre seres humanos. Prueba de ello es nuestro aprendizaje a través de la relación con otros; incluso si estoy solo leyendo este libro, estoy pensando algo que alguien más hizo, en un libro o en un dispositivo que otras personas hicieron, con un lenguaje que otros me enseñaron. Así como no podemos evitar percibir visualmente al Sol como un disco de dos pies de ancho, situado a seiscientos pies de nosotros, tampoco podemos dejar de sentir pasiones por los objetos que nos afectan. Por lo que vimos en las secciones anteriores, aquellos modos finitos que tienen una naturaleza distinta a la nuestra, nos afectarán con pasiones que en principio nos distinguen de ellos, pero que su frecuencia afectiva nos puede llevar a confundir nuestro ser con ellos. Pero hay otros modos finitos con quienes coincidimos en naturaleza, que precisamente son otros seres humanos. Percibimos esa coincidencia cuando nos proponemos metas conjuntas y las alcanzamos trabajando juntos. Este trabajo conjunto nos permite percibir la naturaleza humana, es decir, nociones comunes acerca de las propiedades que compartimos los seres humanos, no las propiedades que nos diferencian. En cuanto la persona tiene una idea adecuada de la naturaleza humana, se da cuenta de que sus verdaderos intereses son compartidos por todas las personas, de modo que al desear sus verdaderos intereses, también desean los ver-

daderos intereses de los demás. Esto es lo más opuesto a la envidia.

Es muy difícil tener una idea adecuada de la naturaleza humana, pues exige un trabajo solidario que la misma educación social condiciona, sea a la ganancia económica o a la cesión de honores. Mientras logramos esa idea adecuada, Spinoza propone la imitación del modelo del hombre libre, que es un ser humano libre y virtuoso, que sólo actúa bajo la guía de la razón.⁵⁶ Se trata de imitar principios seguros de vida (*certa vitae dogmata*) que deduciríamos del solo ejercicio de la razón, por lo que son principios que nos perfeccionarán⁵⁷ y liberarán de la fuerza de los afectos.⁵⁸ Imi-

⁵⁶Mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, Spinoza propone que “lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos es concebir una norma recta para vivir, o sea, unos principios ciertos de vida, y grabarlos en la memoria, y aplicarlos de continuo a las cosas particulares que frecuentemente se presentan en la vida, para que así nuestra imaginación sea afectada ampliamente por ellos y nos estén siempre presentes” (E5p10e). El remedio consiste en adaptar nuestro ingenio al ingenio del hombre libre y virtuoso, quien sigue la norma de vida recta (*rectam vivendi rationem*).

⁵⁷Podemos hablar de “perfeccionamiento del ser humano” en cuanto tenemos claro el modelo de ser humano que queremos realizar: el hombre libre y virtuoso, es decir, un ser humano que se ama a sí mismo y, a la vez, ama a sus prójimos como a sí mismo y desea para ellos lo mismo que para él. Si bien Spinoza considera que el uso común de los términos perfecto e imperfecto no indica nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas (E4praef), redefine estos términos a partir de las descripciones de virtud (E4def8), guía de la razón (introducida en E4p18e) y, especialmente, en la descripción de hombre libre (introducida en E4p66). Para Garret (“Spinoza’s ethical theory”, p. 287) estas nociones más específicas suplantán el lugar del concepto de perfección, por lo que este concepto casi no aparece en el cuarto libro de la *Ética*. Otros comentaristas sostenían que la ausencia se debía a que en E2def6 encontramos la definición no ética de perfecto como sinónimo de realidad, que es el sentido con el que se utiliza el término en los primeros dos libros de la *Ética*.

⁵⁸Este remedio consta de tres pasos: primero, confiar (*mandare*) las reglas de vida del hombre libre a la memoria, es decir, asociar cada regla con las situaciones posibles que se encontrarían con mayor frecuencia. Segundo, la regla afectará a la imaginación conforme se presenten las situaciones que han sido asociadas a ella y se actúe conforme a ella. Tercero, este proceso afectará a la imaginación de manera constante con las reglas de vida del hombre libre. Este proceso asocia las máximas de la vida e ingenio del hombre libre con las circunstancias de la vida particular en donde apliquen según le indique su particular ingenio, de manera que las máximas, así como la intelección ética y los deseos activos que representan, vengán a la mente cuando más se les necesiten (E5p10e; E5p12; E5p13; E5p14). Este remedio se parece al que Descartes utiliza en sus *Pasiones*, I, 50, pero el método spinoziano prescinde tanto del dualismo

tar este modelo beneficia a cualquier persona, así como beneficia a quienes se relacionan con ella. Por lo tanto, su imitación es un remedio moral contra los afectos pasivos. Cabe decir que si bien en un inicio se nos invita a imitar el modelo del hombre libre, se trata de acciones que la persona concebiría a través de su propia razón; de manera que al imitar el modelo, realizaremos acciones que nos permitirán percibir las propiedades comunes entre los hombres, de manera que podremos ejercitar la razón, percibir esas ideas y actuar conforme a ellas, es decir, dejaríamos de imitar el modelo y seríamos fuente suya.

Veamos cómo funciona esto con la esclavitud de la ambición. Spinoza muestra que quienes piensan en el abuso de la ambición, así como “en la vanidad e inconstancia de los hombres, o en cosas de este jaez”,⁵⁹ enferman su ánimo y lo hacen morbosos. Dada la constitución del ambicioso, su ingenio no deja de querer la gloria pero, cuando se empeña en reflexionar sobre el abuso y las guerras a las que llevan los individuos por su ambición de gloria y honores, sólo se reprime a sí mismo y disminuye mucho su potencia. Por tanto, continúa Spinoza: “con estos pensamientos se afligen, por encima de todo y de todos, los ambiciosos, cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y, mientras vomitan ira, quieren aparecer sabios. Por eso, es cierto que los más ansiosos de gloria son aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo”.⁶⁰ El ingenio ambicioso sigue persiguiendo la gloria aunque no la alcance. El análisis spinoziano concluye que quienes dicen odiar la gloria y los honores, realmente los desean; y el problema de estas personas no es el mismo deseo, sino que rechacen tener tal deseo, de manera que sólo afligen su ánimo y disminuyen su potencia. Es una forma de torturarse a sí mismos, que no reprime el de-

mente-cuerpo como de la teoría de la voluntad libre con los que Descartes la relaciona.

⁵⁹ E5p10e.

⁶⁰ *Idem*.

seo de gloria sino que, al contrario, lo agrava, pues no le encuentran un cauce positivo al afecto.⁶¹

Spinoza retoma remedios a las pasiones que ya proponía Descartes,⁶² pero los fundamenta en su metafísica y epistemología. Aquí entra nuevamente la utilidad de la imaginación para Spinoza: la mente tiene que pensar a la vez muchas imágenes para poder concebir lo que es común entre ellas. Después, la mente humana buscará la manera de que la pasión no lastime a las personas. El neerlandés aplica este remedio a la pasión de la ambición de la siguiente manera: “si alguien ve que persigue la gloria en demasía pensará en su recto uso y con qué fin ha de ser perseguida y por qué medios puede ser adquirida”.⁶³ El remedio que propone Spinoza no exige negar la constitución ambiciosa e intentar cambiarla por otra, sino que se le encause por medio de la meditación sobre la utilidad de este afecto y se ordenen las posibles experiencias que podría tener para que se adapte el afecto a la piedad, que es el deseo de hacer el bien según indica la razón,⁶⁴ en lugar de meditar sobre el daño que produce la ambición. Nos dice el neerlandés que “quien se esfuerza por guiar a los demás según la razón no actúa por impulso, sino humana y benigne-mente, y su mente es coherente al máximo”.⁶⁵ Por medio

⁶¹ Este análisis es aplicable a otras pasiones como la avaricia y los celos. Quien se queja amargamente de la riqueza, de los vicios y del despilfarro ajeno probablemente se deba a que es un avaro. Este individuo, en lugar de haber intentado entender sus pasiones de modo adecuado, se ha dedicado a asociar la riqueza ajena con la frustración de su deseo, de modo que sólo siente envidia por el bien ajeno y ésta se expresa por medio del odio hacia ese bien (E5p10e). En cuanto a los celos, quienes son mal recibidos por sus amantes, tienden a quejarse del engañoso ánimo de las personas y su inconstancia, pero olvidan esto en cuanto son recibidos nuevamente por su amante (E3p32 a E3p35e; E5p10e).

⁶² Ver Descartes, *Pasiones*, II, 141-148; *Pasiones*, III.

⁶³ E5p10e.

⁶⁴ E4p37e1.

⁶⁵ *Idem*. En este sentido, leemos al inicio del quinto libro de la *Ética* que: “ha de notarse ante todo que uno y el mismo es el apetito en cuya virtud se dice tanto que el hombre obra como que padece. Por ejemplo, hemos mostrado que la naturaleza humana está dispuesta de tal manera que cada cual apetece que los demás vivan según el ingenio propio de él (véase el escolio de la proposición 31 de la parte 3). Y este apetito, en el hombre que no es guiado por la razón, es una pasión que se llama ambición y que no se diferencia mucho de la soberbia. Por el contrario, en el hombre que vive según el dictamen de la razón, es una acción

de virtudes generosas como la piedad, el hombre libre no lucha por adaptar a los demás seres humanos a un ingenio impulsivo y particular sino, más bien, busca pensar y actuar de manera colectiva a partir de la sola naturaleza humana, que en última instancia se trata del conocimiento adecuado de Dios o la Naturaleza y sus modos.⁶⁶

Este remedio muestra que el entendimiento, por medio del estudio de las pasiones del avaro, del ambicioso y del envidioso, identifica la naturaleza humana común que trabaja debajo de esos apetitos y deseos. Esto no quiere decir que el entendimiento se adapte a las imaginaciones, sino que forma nociones comunes de las pasiones desde sus primeras causas y, entre éstas, se encuentra la imaginación. Así, el entendimiento realiza un estudio descriptivo de la relatividad moral en los hombres pasionales, de las normas morales que guían sus acciones y de los modelos de vida humana que ellos persiguen. A partir de ello, el entendimiento pasa a una perspectiva prescriptiva, evalúa su coherencia en la vida humana individual y comunitaria.

No seremos capaces de dominar todas nuestras pasiones, pues no tendríamos tiempo suficiente para aplicar el remedio a todas ellas. Las personas estamos constantemente afectadas por muchísimos objetos, cada uno de los cuales puede generar una o varias pasiones. Más bien, nos

o virtud que se llama piedad (*véase el escolio 1 de la proposición 37 de la parte 4 y la demostración segunda de la misma proposición*)" (E5p4e). En consecuencia, seguir los preceptos de la razón nos introduce en una espiral que aumenta nuestras potencias de actuar y de pensar, al grado de que llegará un momento en que nuestra mente demuestre los mismos preceptos de la razón y ya no requiramos de este último remedio contra los afectos malos, es decir, trascendamos nuestro mismo ingenio.

⁶⁶ Como ya se dijo, la naturaleza humana determina que cualquier ser humano ame con mayor constancia el bien que desea para sí en cuanto percibe que los demás seres humanos también lo aman (E3p31), por lo que se esforzará para que los demás amen ese bien (E3p31c). Ahora, la misma naturaleza humana determina este esfuerzo tanto en el individuo ambicioso como en el individuo piadoso, pero la diferencia radica en que el bien deseado por el primero es un bien que no ha sido derivado de la sola naturaleza humana, mientras que sí lo hace el bien del segundo: se trata de un bien común para todos los seres humanos y del cual todos pueden gozar (E4p36; E4p37; E4p37d), por lo que el gozo de ese bien le conviene a cualquier ser humano. En última instancia, se trata del conocimiento adecuado.

centraremos en dominar aquellas pasiones que nos causan más tristeza. El dominio no consiste en cortar de tajo esas pasiones, pues con ello caeríamos en la ilusión de creer que el papel de la mente es separarse del cuerpo y dominarlo. Más bien, el remedio consiste en lograr que la pasión triste pase a ser una pasión alegre. Para ello, el remedio estudia la pasión sufrida como la confusión de la identidad de la persona con un objeto ajeno a ella, es decir, entiende la pasión por sus primeras causas, de manera que separa la naturaleza humana y el objeto que la afectó y confundió. A través del estudio de las vidas guiadas por la imaginación, el entendimiento comprende una idea adecuada de la naturaleza humana e identifica las propiedades comunes de los seres humanos, como, por ejemplo: el conato (que toda persona se esfuerza cuanto está a su alcance para conservar la idea que tiene de su ser); las reglas de la imaginación (como la memoria, lenguaje, afección constante, etcétera), y las reglas de los afectos (por ejemplo, que las personas amamos lo que nos hace bien y odiamos lo que nos hace mal, la imitación afectiva, etcétera).

Conclusiones

Spinoza considera que la distinción sustancial entre naturaleza y espíritu conlleva la ilusión de que la mente no sólo pueda dominar completamente al cuerpo humano, sino que debe de hacerlo para salvarse viviendo al margen de él. A nuestra manera de ver, Spinoza rechaza esto como un falso dilema, por la identidad de cuerpo y mente. Empero, enfrenta el problema de un cuerpo o una mente que es secuestrada por jerarquías —sean de falsos religiosos, de monarcas, de tradiciones, de naciones, de etnias, etcétera— que atrapan nuestra propensión natural a la ambición. Esas jerarquías conducen ingenios y voluntades por medio de la administración de identidades y de muestras de aprecio desde las posiciones más altas, como medio para el afianzamiento de la misma identidad. Para ello,

vimos la relevancia de afectos como la satisfacción consigo mismo y la construcción de la identidad a través de la imaginación y de la razón.

En contra de las jerarquías que esclavizan, Spinoza propone una buena estrategia para saber quiénes somos, qué camino es el adecuado y qué camino el inadecuado, a partir de revisar lo que hemos hecho, analizar y describir nuestras acciones tanto positivas como negativas y ver de qué están hechas, cuáles fueron sus ingredientes y cómo podemos continuar por lo que consideramos buen camino y evitar lo que consideramos malos caminos. A través del estudio de las vidas guiadas por la imaginación, la razón comprende adecuadamente tanto la naturaleza humana, a través de algunas propiedades comunes de los seres humanos, como, por ejemplo: el conato (todo ser se esfuerza cuanto está a su alcance para conservar su ser y este esfuerzo no tiene un tiempo definido y es la actualización de su esencia); algunas reglas de la imaginación (memoria, lenguaje, afección constante, etcétera), y algunas reglas de los afectos (por ejemplo, que las personas amamos lo que nos hace bien y odiamos lo que nos hace mal, etcétera).

La ética de Spinoza es una propuesta que identifica la naturaleza humana expresada a través de las pasiones y propone caminos para reconducirlas en beneficio de la sola naturaleza humana; lo que significa que será en beneficio propio y de las demás personas. Para Spinoza es posible dejar de sufrir la ambición y pasar a ser solidario —lo que Spinoza llama *Humanitas*⁶⁷— sin eliminar el deseo de agrandar a los demás, sino dirigiendo ese deseo para afectar positivamente a los demás, por ejemplo, ayudándolos en función de una idea adecuada de la naturaleza humana. La ética de Spinoza reconoce que se puede cambiar la idea del ser de las personas, lo que redundaría en su verdadero beneficio.

⁶⁷ Remito al lector a nuestro trabajo "La ambición en las filosofías morales y políticas de Platón y Maquiavelo".

Están equivocadas aquellas lecturas de Spinoza que consideran que se trata de una ética de la alegría. Para nuestro autor, la alegría no es algo bueno *per se*, sino en función de que realmente aumente el poder de las personas relacionadas. Los casos del Teatro del Barroco —el avaro, el envidioso y el ambicioso— ejemplifican alegrías que realmente producen tristeza; alegrías impotentes que hunden más al individuo en cuanto aumenta su impotencia. Por eso, la ética de Spinoza no busca indiscriminadamente la alegría, sino que, a partir de un modelo del hombre libre, enseña a percibir las alegrías que sí conduzcan a la realización de ese modelo. En suma, se trata de alegrías que aumenten el poder colectivo o el individual pero sin menoscabar el poder colectivo.

EL DISPOSITIVO ONTOLÓGICO DE OCCIDENTE Y LA ONTOLOGÍA MODAL: SPINOZA A TRAVÉS DE AGAMBEN



FERNANDA MIRANDA GONZÁLEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

acatzihuatl.93@gmail.com

ABSTRACT: If essence is prior to existence, what is the ontological status of an individual existing entity such as a human being? This chapter considers two possible answers: Leibniz's answer is that God separates essence and existence on his creation; and the former is transcendent with respect to the latter. On the contrary, according to Giorgio Agamben, Spinoza will give a second answer grounded in immanent causality, bringing another ontological status for an existing individual such as the human being; which brings ethical and political consequences. In the light of this inquires, I will demonstrate that imagination in Spinoza's system acquires a positive implication.

Introducción

Uno de los problemas cardinales con los que se enfrenta la ontología escolástica y el pensamiento cristiano en general es el de dar cuenta de por qué existen todas las cosas. De acuerdo a esta tradición,¹ el ser se divide en existencia y esencia,² es decir, en los entes individuales y las

¹Que incluye autores escolásticos como Scoto, Suárez y Aquino, y teólogos como Irineo, Hipólito y Tertuliano.

²Tesis rastreable al menos desde Aristóteles, en las *Categorías* (1a 20-1b 15).



características fundamentales que decimos que tienen, sin las cuales no podrían ser lo que son. Así, podemos distinguir entre una mujer o un hombre, que existen de modo singular, y la esencia de *lo humano*, que implica ciertas condiciones —como podría ser tener un alma racional articulada con el cuerpo— que, de poseerlas, volverían *humano* a un ser individual.

Para los autores que comparten estos presupuestos, Dios habría creado los objetos del mundo a partir de una esencia que les compelería a existir con características y potencias predeterminadas —y sólo poder ser, entonces, aquello que le hace ser un helecho, o un ciervo, una mesa o un ser humano específicamente. La esencia de *lo humano*, como toda otra esencia, podría subsistir independientemente de los entes humanos particulares que existan de hecho, mientras que una persona precisaría para ser humana de una esencia que le confiriera, justamente, su humanidad. Desde esta perspectiva, en la dicotomía a partir de la cual se investiga al ser, la esencia tendría primacía por sobre la existencia.

De estos planteamientos surgen algunos cuestionamientos: ¿cuál es entonces el estatuto ontológico de los existentes particulares, que se presentan absolutamente dependientes de una esencia?, ¿por qué razones la esencia debería llevarse a la existencia? Para ofrecer vías posibles de desarrollo y comprensión de estas interrogantes cristianas quisiera presentar, en lo que sigue, y ateniéndome a la interpretación de Giorgio Agamben sobre las tesis de Spinoza, la respuesta spinoziana en su diferendo con la de un filósofo contemporáneo con el que coincidió una sola vez: Leibniz. Aunque ambos filósofos son considerados racionalistas y tienen como antecedente inmediato la filosofía tardoescolástica, sus sistemas de pensamiento abordan el problema que nos ocupa desde horizontes distintos; Leibniz se encontraría entrampado aún en la dicotomía que separa a los existentes de su esencia, mientras que para Spinoza las existencias individuales, a las que llama modos, son inseparables de la sustancia que expresan y modifican.

Mostraré, en la sección final del presente texto, cómo, a partir de la lectura agambeana de la filosofía de Spinoza, la imaginación puede valorarse positivamente, tanto teórica como prácticamente, en el sistema del filósofo holandés.

1. La respuesta de Leibniz

De acuerdo con Leibniz, las esencias son increadas, eternas, y se encuentran en la mente divina, en lo que denomina “región de las esencias”.³ No se trata simplemente de formas abstractas, sino de realidades completas, inmutables, y con distintos grados de *tendencia a existir*. “En las cosas posibles, *escribe*, o sea en la posibilidad misma o esencia hay cierta exigencia, o por decirlo así, una pretensión a la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia”.⁴ Sin embargo, de la totalidad de lo *real posible*, sólo algunas esencias devendrán *realmente existentes*, por medio de la acción divina. Cada esencia posible exige existir, pero algunas de ellas interfieren entre sí, es decir, son incompatibles unas con otras. La esencia de “abeja”, por ejemplo, no es incompatible con la esencia de “ser humano”, sino con otras esencias de su género. De un conjunto de esencias inconciliables, existirá aquella que sea más perfecta, esto es, que posea más cantidad de esencia que las demás, por un lado, y que sea más compatible, respecto a sus posibles alternativas, con las otras cosas del mundo, por el otro.⁵ Las esencias inconciliables con la esencia de “abeja”, que devino existente, podrían implicar, a este respecto, no sólo una menor cantidad de esencia y por tanto una exigencia de existir menor, sino una relación discordante con aquellas cosas del entorno en el que habitaron finalmente las abejas. Las esencias más perfectas agradarían, por ser tales, a Dios, quien, obrando en conformidad con el princi-

³G. W. Leibniz, “Sobre la originación radical de las cosas”, GP VII, 305.

⁴*Ibid.*, 303.

⁵*Ibid.*, 304.

pio de la perfección⁶ —tanto en un sentido metafísico como moral—, las haría existir. De este modo, el mundo creado sería el mejor de los mundos posibles, y existir en él significaría nada menos que ser parte, de entre todas las alternativas, del conjunto de cosas más perfectas.⁷

Desde esta perspectiva, la existencia sigue manteniendo una relación de estrecha dependencia con la esencia; el mundo de los existentes, el mejor de los posibles, sería aquel de mayor perfección sólo referido a sus alternativas incompatibles, y por lo tanto, realizable y explicable sólo a partir del mundo de las esencias. Como sostiene Leibniz: “Pues la unidad dominante del universo no rige únicamente el mundo sino que también lo construye, o sea, lo crea y es superior al mundo y, por decirlo así, es extramundana de modo tal que es la razón última de las cosas. En efecto, no sólo no se puede descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ningún ser particular sino que tampoco es posible descubrirla en el todo agregado ni en la serie de las cosas”.⁸

La relatividad y contingencia de la creación se hace patente en el hecho de que, para Leibniz, lo real existente no varía en nada con respecto a la forma o el contenido de lo real posible tal y como se encuentra eternamente en la mente de Dios. En el mundo, escribe, “todo se cumple según las leyes de las verdades eternas, no sólo geométricas sino también metafísicas, esto es, no sólo según necesidades materiales sino también según razones formales”.⁹ La existencia consistiría entonces únicamente en un traslado del mundo de las esencias a la realidad actual, en donde cambiaría sólo el modo en el que las demás cosas les afectarían. Así pues, la realidad última, por necesidad absoluta y metafísica, es la región de las esencias posibles,¹⁰ que condicionan el modo de aparición de lo existente; este mundo

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, 306.

⁸ *Ibid.*, 302.

⁹ *Ibid.*, 305.

¹⁰ *Ibid.*, 303.

y sus entes individuales se mantienen en todo momento subordinados a las esencias inmutables, como una *realidad posible* que ha recibido efectividad por su mayor perfección, esto es, que ha sido elegido por Dios porque habría exigido existir con más fuerza que sus alternativas. La esencia contiene intrínsecamente la existencia en la forma de una exigencia, proporcional a su cantidad de perfección, pero, vale insistir, ésta es relativa al conjunto de alternativas inconciliables al que pertenece.

La relación que mantendría el existente Absoluto, Dios, con los existentes individuales por otra parte, se cifra en el reconocimiento divino de su condición existencial como “la más perfecta alternativa de entre las posibles”, pero no entraña necesidad lógica alguna que requiera el cálculo del entendimiento de Dios para decidir cuál sería el mejor de los mundos posibles; las esencias, en sus respectivas relaciones, ya habrían demostrado cuáles poseerían mayor perfección. La praxis divina consistiría no en la creación de las esencias, que tienen prioridad ontológica, sino de nuestro mundo y sus criaturas, por lo demás, contingentes, relativos y absolutamente condicionado por lo real posible.

Estas complicaciones pueden abordarse desde una perspectiva distinta a la luz de una ontología modal. Por cierto, algunos filósofos escolásticos utilizaron el concepto de modo para dar cuenta de la relación entre la naturaleza común (la esencia) y el supuesto (la existencia);¹¹ éste añadiría algo realmente distinto a aquélla sin diferenciarse de ella como lo hacen dos cosas distintas sino sólo modalmente, opinaba Egidio de Roma en su *Sulla composizione degli angeli*. Por eso podríamos predicar la *humanidad* del *hombre*, y aún distinguir un término del otro. Sin embar-

¹¹ Egidio de Roma, en *Sulla composizione degli angeli*. Pero también cf. la discusión sostenida entre Godofredo de Fontaines y Tomás de Argentina sobre la concepción egidiana de modo, el intercambio epistolar entre Leibniz y Des Bosses sobre el concepto de “vínculo sustancial”, los planteamientos de Duns Scoto y Suárez sobre el modo, y las disertaciones en torno al dogma trinitario de la teología cristiana que no trataré en el presente texto, pero a las que remito: Cf. Agamben, *El uso de los cuerpos*, pp. 269-291.

go, en esta tradición el modo se plantea como un principio ulterior o un agregado, no necesario, a la esencia, de modo que ésta seguía manteniendo su posición privilegiada con respecto a los existentes modificados, porque mientras aquélla podía subsistir e individuarse sin requerirlo, el modo dependía enteramente de la esencia.

2. La respuesta de Spinoza desde Agamben

La lectura agambeana de la ontología modal de Spinoza se yergue sobre el supuesto de que ésta habría podido conciliar, al fin, el aspecto existensivo del ser con su aspecto predicable, lo esencial y lo existencial, para proponer un tratamiento unitario del ser que transformaría en euforías las aporías ontológicas de la filosofía escolástica. Las tesis spinozianas zanjarían, opina Agamben, la aparente escisión y subordinación de los entes individuales con respecto a la esencia. Pues, si, de acuerdo con la tradición que le precedía al filósofo holandés, la existencia es “completamente inesencial y no le agrega a la esencia más que una modificación, si la esencia puede ser sin su modo, ¿por qué y en virtud de qué la esencia debería llevarse a la existencia, modificarse?”,¹² inquiere el filósofo italiano.

En los textos spinozianos pueden encontrarse planteamientos de una ontología modal sustancialmente nuevos. La cuestión del modo en Spinoza no mienta, como en la estrategia escolástica, aquello que permite el pasaje de la naturaleza común al supuesto individual. Para el filósofo holandés el modo se distingue del accidente porque mientras éste “no es más que un modo de pensar, ya que sólo indica una relación”,¹³ aquél es, en cambio, un ser real. Y aunque los modos sean definidos en la *Ética* utilizando el vocabulario más bien canónico para referir a lo accidental —“Por modo entiendo las afecciones de una sustancia, o

¹² Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, p. 286.

¹³ CM, I, 1, p. 237.

sea, aquello que es en otra cosa, también por cuyo medio es concebido”¹⁴—, Spinoza elige “verosímilmente el término ‘modo’ porque este, sin significar simplemente una diferencia de razón,¹⁵ implicaba la menor diferencia posible respecto de la sustancia”.¹⁶

Como sabemos, para el filósofo holandés nada existe excepto la sustancia, Dios, y sus modos, pero no es posible escindir en él lo que concierne a su esencia de lo que concierne a su existencia, éstas se implican por necesidad.¹⁷ La relación entre el ser y los modos difiere del paradigma emanacionista según el cual las inteligencias e hipóstasis que emanan de la sustancia primera se separan realmente de ella; para Spinoza los modos son y permanecen en Dios. No se trata, pues, del Uno plotiniano absolutamente privado de determinaciones que se mantiene imperturbable, sino de una sustancia imposible de ser pensada sin sus modos. Para Spinoza no existe un hiato que separe a Dios y a sus modificaciones, al ser y a los entes, y por consiguiente, no es posible plantear su relación en términos de identidad o diferencia, como observa Agamben:

Porque el modo es al mismo tiempo idéntico y distinto, o, más bien, implica la coincidencia, esto es, el caer juntos, de los dos términos. En este sentido, el problema del riesgo panteísta está mal planteado: el sintagma spinoziano: *Deus sive natura* no significa “Dios = naturaleza”; el *sive* (tanto si deriva del *si* condicional y concesivo como del *sic* anafórico) expresa la modalización, es decir el neutralizare y el disminuirse tanto de la unidad como de la diferencia. Divino no es el ser en sí, sino su *sive*, su ya siempre “modificarse” y “naturalizarse” —nacer— en los modos.¹⁸

¹⁴ E1def5, p. 42.

¹⁵ Duns Scoto había distinguido entre las diferencias reales (en las cosas), las de razón (en la mente) y las formales (algo menos que la primera y más que la segunda; precisamente las que Suárez llama diferencias modales).

¹⁶ G. Agamben, *op. cit.*, p. 293.

¹⁷ E1p20.

¹⁸ G. Agamben, *op. cit.*, p. 300.

Para el filósofo italiano, el concepto spinoziano clave para comprender la relación entre la sustancia y sus modos es el de *causa inmanente*. Spinoza indica que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”,¹⁹ y lo demuestra precisando: “fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia [...], esto es [...], ninguna cosa, fuera de Dios, que sea en sí [...]. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”.²⁰ Pero lo que parece una explicación tautológica —nada hay que no sea en Dios, por lo tanto, es causa inmanente de todas las cosas— adquiere un sentido peculiar si se considera un pasaje del *Compendio de gramática de la lengua hebrea*.

Cuando el filósofo holandés define los verbos reflexivos activos, en el capítulo XX, enuncia también, como advierte Agamben, una reflexión ontológica que concierne a la naturaleza de la causa inmanente. Spinoza señala que con este tipo de verbo “expresamos que el agente es el que sufre su propia acción, o más bien porque el caso que sigue al verbo no es otro distinto de su nominativo. Por ejemplo un hombre se visita, se restablece, reza por sí mismo o se cuida. O también un hombre se constituye en visitante de otro, se aplica a caminar, a entender, etcétera”.²¹ En esta forma verbal ocurre la identificación entre el agente y el paciente, ambos entran en un umbral de indiferenciación que impide distinguir uno del otro para referir una acción de sí sobre sí. Sólo algunas páginas antes Spinoza, al hablar de una séptima clase de infinitivos que expresan “la acción referida simultáneamente al agente y al paciente, esto es, que tuviera a la vez la forma de activa y pasiva”,²² introduce el concepto de *causa sui*. Para dar cuenta de expresiones como “visitarse a sí mismo”, “constituirse a sí mismo visitante” o “mostrarse como visitante”, escribe el filósofo holandés, “fue preciso inventar una nueva clase de infinitivos que expresara la acción en relación con el agen-

¹⁹ E1p18, p. 61.

²⁰ E1p18d, p. 62.

²¹ *Compendio*, XX.

²² *Ibid.*, XII.

te en tanto que causa inmanente”.²³ En este modelo de acción puede constatarse un movimiento interno en el ser por medio del que se da forma, y al determinarse a sí mismo —al constituirse a sí mismo paseante, por ejemplo— se vuelve inteligible —en tanto paseante, en este caso. De tal modo, la esencia no pertenecería a una suerte de principio ontológico que da realidad a los entes de modo trascendente, sino a un proceso medial de implicación y dependencia mutua con los existentes, análogo a la manera en que, en la inmanencia con la que Dios se modifica, lo causante y lo causado caen juntos y se indiferencian. La relación entre la sustancia spinoziana y sus modos no podría ser, por consiguiente, la de una equivalencia en la que dos elementos verdaderamente distintos se quieren hacer convenir, al actuar sobre sí y modificarse, Dios se está dando realidad, visibilidad e inteligibilidad sólo a sí mismo. Escribe Agamben al respecto: “Esto significa que, en los modos, la sustancia, parafraseando el ejemplo spinoziano, ‘se constituye a sí misma existente’ (o viviente, si —como está escrito en los *Pensamientos metafísicos*, cap. 6— Dios es vida) [la sustancia] ‘se pasea a sí misma’ en la existencia [...] En una ontología modal, el ser usa de sí, es decir, se constituye, expresa y ama a sí mismo en la afección que recibe de sus propias modificaciones”.²⁴

El concepto de “expresión” es particularmente útil, en tanto Spinoza lo utiliza para definir la relación de la sustancia con sus atributos — “cada uno de los cuales *expresa* una esencia eterna e infinita”²⁵ de Dios— y, asimismo, la de Dios con sus modos —“Todo lo que existe *expresa* la naturaleza de Dios, o sea, su esencia, de un cierto y determinado modo”.²⁶ Frente a una tradición ontológica que dividiría tajantemente la causa y lo causado, la propuesta spinoziana apunta a una relación inmanente entre la naturaleza naturante y la naturaleza naturada; “la expresión obra

²³ *Idem.*

²⁴ G. Agamben, *op. cit.*, p. 302.

²⁵ E1def3, p. 42. Subrayado mío.

²⁶ E1p36d, p. 76. Subrayado mío.

—escribe Agamben— como un principio de transformación y neutralización del concepto de causa, que, aboliendo toda jerarquía entre la causa y el efecto, afirma la inmanencia de lo expresado en el agente de la expresión, y de lo pasivo en lo activo”.²⁷ En este planteamiento modal el ser se autopresenta esencialmente en la medida en que se autorrealiza como existente, y la sustancia “que se constituye en la práctica de sí no permanece —o no debería permanecer— nunca por debajo o antes de sí, no separa —o no debería separar— nunca de sí un sujeto o una “sustancia”, sino que permanece inmanente a sí, es su constitución, y no cesa de constituir-se, exhibir-se y usar-se como agente, visitante, paseante, amante”.²⁸ Siendo así, un existente singular cualquiera, sin importar su manera particular de ser expresión de Dios, tendría el estatuto de modificación divina por medio de la cual la única sustancia, causa inmanente de todo lo que existe, se constituiría como tal. Los modos no podrían considerarse una mera individuación particular de la esencia universal, como si el “ser humano” resultara de la reificación de la “humanidad”. El existir modal del ente se da en la forma de su constitutivo *ser-expresión* de Dios, es decir, de su mantenerse en la relación onto-lógica²⁹ primordial en la que el ser se modifica y se expresa a sí mismo.

Por cierto, para la lectura agambena, al igual que en las disertaciones aristotélicas, que interpelan al ser *en tanto éste es dicho*, el concepto spinoziano de modo se mantendría indecible entre lo lógico y lo ontológico, y en cuanto tal debería ser retomado sin fisuras. En *El uso de los cuerpos*, la obra que culmina su célebre *Homo Sacer*, Agamben emprende la investigación arqueológica³⁰ de lo que deno-

²⁷ G. Agamben, *op. cit.*, p. 303.

²⁸ *Ibid.*, p. 201.

²⁹ Esta anotación aprovecha la doble acepción del término, tanto la óptica de los existentes, como la lógica de lo esencial.

³⁰ Es decir, una investigación dirigida a los modos y los usos concretos que se hacen en una tradición de pensamiento de ciertas nociones que nos parecen fundamentales en sus respectivos ámbitos; en otras palabras, dirigida a las condicio-

mina “el dispositivo ontológico de Occidente”,³¹ es decir, los modos en los que se han producido y legitimado los saberes ontológicos que determinan todo otro saber en nuestra tradición. Se trata de una labor decisiva en todo sentido, en tanto que la ontología —o filosofía primera—:

Define en cada ocasión el espacio del actuar y del saber humano, de lo que el hombre puede hacer y de lo que puede conocer y decir. La ontología está cargada del destino histórico de Occidente, no ya porque al ser le competa un poder mágico inexplicable y metahistórico, sino, precisamente, por el contrario, porque la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre el lenguaje y el mundo,³² que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se produjo aquella articulación.³³

De acuerdo con Agamben, el dispositivo ontológico tendría su punto de partida en la filosofía aristotélica que divide al ser en una *ousía*, entidad o esencia primera, y las esencias segundas. Las primeras, “que no pueden hallarse en un sujeto, ni pueden ser afirmadas de ningún sujeto: por ejemplo, este o aquel hombre, este o aquel caballo”,³⁴ funcionan como un presupuesto (el *hypokeímenon*, lo que yace debajo, *sub-iectum*) que avala y posibilita toda predicción de las segundas —“ser racional” o “ser café”, por

nes de emergencia y las funciones que desempeñan dichas nociones en contextos dados.

³¹ Esta expresión agambeana se refiere al dispositivo que, de acuerdo con él, “ha funcionado por dos milenios como a priori histórico de Occidente”, estableciendo las condiciones en las que el lenguaje y el mundo podían ser articulados para interrogar el Ser, y cuyo boceto se propone tratar en *El uso de los cuerpos*.

³² El lenguaje es, para el filósofo italiano, el primero y más importante dispositivo, de entre todos los que subjetivarían a un ser humano, y no se reduce a la posesión de una lengua específica por medio de la cual nos comunicamos, sino que, en tanto permite dotar de un orden, un sentido y un significado a las cosas y los hechos del mundo que, de otro modo se mantendrían silentes, cumple el devenir humano de los hombres. Para Spinoza, en cambio, el pensamiento se corresponde con el ser pero no así el lenguaje, que considera una construcción arbitraria y atrasada con respecto al pensamiento. Cuando Agamben sostiene una coincidencia entre lo lógico y lo ontológico en las categorías spinozianas se refiere a su concepción propia del lenguaje, que es más cercana al vocablo griego *logos*, en el que razón y lenguaje coinciden.

³³ G. Agamben, *op. cit.*, p. 211.

³⁴ *Cat.*, 2a 10.

ejemplo—, pero que se mantiene él mismo, en tanto fondo sustancial, impredicable y, por tanto, inaccesible. Por cierto, en las *Categorías* los entes son interpelados sólo en cuanto son significados por el lenguaje; la ontología aristotélica, el propio filósofo estagirita lo manifiesta, asume que el ser se encuentra siempre dicho.

En el sistema aristotélico no se opone al ser frente al lenguaje, sino que se consideran las dos acepciones del verbo ser, existensiva y predicativa, de las cuales aquella que se corresponde con la *ousía* o sustancia primera, adquiriría primacía por sobre las esencias segundas, en tanto es el punto límite y el fundamento del ser en el lenguaje, de su posibilidad de ser significado. En efecto, para predicar algo, por ejemplo “ser blanco”, es necesario un sujeto que acredite la predicación, por ejemplo, un caballo, frente al cual ésta no resulta accidental. Pero la preeminencia de la esencia primera, del *subiectum*, implica también ciertas aporías, no sólo concernientes a su opacidad impredicable, sino al hecho de que no es interrogada y requerida por sí misma sino sólo “si se la articula como relación con otro, esto es, en la forma ‘¿a través de qué algo es predicado de algo más?’ [...] se tendrá por una parte un ser inesencial (un ‘qué es’ sin ser, un *quod est sin quidditas*) y, por la otra, una esencia inexistente”.³⁵

La herencia aristotélica a nuestra ontología, considera Agamben, es la consigna de pensar al ser a partir de una escisión que le sería consustancial, “cualesquiera que sean los términos en los cuales la división se articula a lo largo de su historia (esencia primera/esencia segunda, existencia/esencia, *quod est/quid est*, *anitas/quidditas*, naturaleza común/supuesto, *Dass sein/Was sein*, ser/ente)”.³⁶ Pero sólo una propuesta de ontología modal de la calidad de la spinoziana podría, a juicio del filósofo italiano, desvanecer la brecha tendida en el ser desde entonces, vale decir, podría desactivar el dispositivo que lo ha capturado a

³⁵ G. Agamben, *op. cit.*, p. 230.

³⁶ *Ibid.*, p. 217.

partir de escisiones y jerarquías, y presentarlo bajo una lógica de la unidad y de la inmanencia que lo abra a nuevas posibilidades.

La relación de la única sustancia con sus modos evidencia la coincidencia integral de la dimensión lógica y ontológica en el pensamiento spinoziano. Ya desde la definición misma de “sustancia” el filósofo holandés hace convenir lógica y ontología cuando afirma: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa por el que deba ser formado”.³⁷ La inteligibilidad de la esencia de Dios y los modos en los que se expresa coinciden con el hecho de su existencia, como hemos visto, con el hecho de constituirse a sí mismo a través de sus modificaciones. Aún más, para Spinoza, la realidad de una cosa se mide por la capacidad que tiene de existir por sí misma y no a través de otra. A Dios, en tanto causa inmanente de todo lo que existe, le corresponde una realidad absolutamente infinita, que se expresa, *por necesidad ontológica*, en infinitos modos. La sustancia divina se autoconstituye como tal determinándose y modificándose. Y es a través de los modos que la esencia divina se hace inteligible y que el entendimiento forma conceptos sobre la sustancia, sin los cuales, ningún otro conocimiento sería posible. En el Dios spinoziano, realidad e inteligibilidad, existencia y esencia mantienen una relación estructural.

En este sentido, el modo spinoziano es la categoría que mantiene indecible el carácter lógico y ontológico del ser. El existir de un ente, en la ontología modal que el filósofo italiano cifra en Spinoza, se corresponde con su tener nombre, con su ser en el lenguaje. El *cómo* —y no ya el “qué es” de la esencia o el “que es” de la existencia— en el que se presenta el ser modificado es ya aprehensible, esto es, porta un significado que no le es indiferente en ningún sentido; hemos insistido en ello, Dios, como sustancia que tiene una realidad absolutamente infinita, se constituye a sí mismo

³⁷ Eldef3, p. 42.

expresándose, volviéndose inteligible. El objeto de la ontología, en este sentido, no son las meras cosas ni los llanos conceptos sino, como escribe Agamben, una decibilidad:

Si el lenguaje y el mundo están uno frente al otro sin articulación alguna, lo que aparece entre ellos es una pura exigencia, esto es, una decibilidad. El ser es una pura exigencia tendida entre el lenguaje y el mundo. La cosa [enfrentada al lenguaje] exige la propia decibilidad [el tomar un nombre, el volverse significativa], y esta decibilidad es hacia lo que tiende la palabra. Pero en realidad hay sólo decibilidad: la palabra y la cosa son sólo sus dos fracciones.³⁸

Y ese “entre” en el que se concreta la decibilidad es precisamente el espacio de la ontología al que cada paradigma y esquema propuesto debería ser remitido —vuelto inoperoso—,³⁹ y que conserva el modo spinoziano. En él, la sustancia se mantiene en su pura decibilidad porque, al modificarse, conjunta sin fisuras su esencia común predicativa y su existencia individual impredicable, y se mantiene como una expresión indecidiblemente onto-lógica. Custodiar lo real en tanto modificación implicaría, entonces, hacerlo volver al punto en el que no se trata simplemente de hechos y cosas acabadas, sino de posibilidades de una decibilidad, donando así a nuevas opciones al plexo de potencias que una ontología genera en cada caso para las vidas humanas, no ya a partir de jerarquías, sino de la inmanencia de distintas formas de vida que expresan una sola sustancia.

Dios se expresa, si concedemos la interpretación agambeana de las tesis de Spinoza, no sólo en los seres humanos

³⁸ G. Agamben, *op. cit.*, p. 309.

³⁹ Término técnico *agambeano*: *inoperosità*. Significa hacer volver sobre sus pasos las determinaciones de las obras humanas para así abrirlas a nuevos usos posibles. Uno de los objetivos cardinales de la filosofía agambeana es el de inoperar las obras humanas, el hacerlas volver sobre sus determinaciones para mostrarlas como puras posibilidades y abrirlas a nuevos usos. “Inoperar” significa restituir las cosas a su posibilidad contingente para ser usadas sin ajustarse a las funciones específicas que los dispositivos pudieran asignarles. Como expresa el filósofo italiano, “esto es lo propio del hombre: escribir un poema superando la función comunicativa del lenguaje; hablar o dar un beso desviando la boca de su función, que sirve en primer lugar para comer” (Giorgio Agamben y Juliette Cerf, “La pensée, c’est le courage du désespoir”).

sino en todos los entes individuales, que se yerguen, con igual derecho, como una modificación divina. Sin embargo, para el filósofo italiano, una ontología es relevante en la medida en que culmina en una ética o una filosofía política. Si atendemos a la tradición filosófica que habría pensado el ser a partir de la escisión entre esencia y existencia, podría igualmente postularse una brecha y un desfase entre los seres humanos, existentes individuales, y su esencia, definida estratégicamente, y hacer del imperativo de hacerlos coincidir una tarea ética y política despótica; o establecer jerarquías de mujeres y hombres menos o más *humanos*.

3. La imaginación y el modo individual

La lectura agambeana de las tesis spinozianas permite también deducir una valoración positiva de la *imaginación* en el sistema del filósofo holandés. Son bien sabidas las reservas que Spinoza muestra al considerar a la imaginación como una fuente confiable de ideas adecuadas. Para el neerlandés no hay una distinción real entre muchas sustancias, sino una sola sustancia. Asimismo, hay una distinción modal, respecto a la única sustancia.⁴⁰ La imaginación muestra lo contingente, mientras que la razón, lo necesario.⁴¹ Además, al representar un objeto, la imaginación “indica más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo externo, pero no, ciertamente, de manera distinta, sino de manera confusa”.⁴²

Si bien es concedido por el filósofo holandés que la mente no yerra por el mero hecho de imaginar,⁴³ la imaginación se clasifica como un “conocimiento del primer género”, al que también pertenece la opinión, que se caracteriza por pre-

⁴⁰ E1p15e.

⁴¹ E2p44c1.

⁴² E4p1e.

⁴³ E2p17e.

sentarnos las cosas singulares “de manera mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento”.⁴⁴

Sin embargo, las imágenes, que son definidas como “afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan a los cuerpos externos como si nos estuvieran presentes”,⁴⁵ pueden favorecer o disminuir la potencia de obrar del cuerpo y, consecuentemente, la potencia de percibir y pensar del alma,⁴⁶ esto es, ejercen cierto influjo en el esfuerzo con que una persona intenta perseverar en su ser. En efecto, Spinoza sostiene que dicho esfuerzo constituye la esencia actual de cada cosa,⁴⁷ y que la mente, cuya esencia se compone tanto de ideas adecuadas como de inadecuadas —que serían producto de la imaginación—, “se esfuerza por perseverar en su ser tanto en la medida en que tiene estas [ideas adecuadas] como en la medida en que tiene aquellas [inadecuadas]”.⁴⁸ El esfuerzo conjunto de la mente y el cuerpo por perseverar en su ser se llama *apetito*; en ello consiste la naturaleza humana, de la que se “siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, y, por ello, el hombre está determinado a obrarlas”.⁴⁹ Por estas razones el filósofo holandés puede afirmar que la mente se esfuerza, en cuanto puede, en imaginar cosas que aumenten la potencia de obrar del cuerpo,⁵⁰ pues en ello se juega también la actualización de su esencia.

Ahora bien, cada persona es *afectada* por las representaciones de su imaginación de un modo distinto y por diversas cosas, dependiendo de su constitución particular. Spinoza concibe a los seres humanos como esencialmente desean-

⁴⁴E2p41.

⁴⁵E1p117e.

⁴⁶Dice Spinoza en E2p13e: “que cuanto más apto que los demás es un cuerpo para obrar o padecer simultáneamente varias cosas, tanto más apta que las demás es su mente para percibir simultáneamente varias cosas”. Y en E3p12: “mientras la mente imagina las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar de nuestro cuerpo, este es afectado por modos que aumentan su potencia de obrar o que la favorecen”.

⁴⁷E3p7.

⁴⁸E3p9d.

⁴⁹E3p9e.

⁵⁰E3p12.

tes, pero conviene que el deseo difiere de individuo a individuo, pues cada uno tiene una manera específica en la que su naturaleza está dispuesta, y su deseo puede ser concretamente interpelado por muy distintos objetos.⁵¹ Y dado que la imaginación muestra la constitución particular del cuerpo que imagina, esto es, los afectos de su deseo,⁵² podemos ser conscientes, a través de las imágenes que representan los objetos *en cuanto nos afectan*, de nuestra propia naturaleza como seres deseantes. Una persona, dice el filósofo holandés, “es consciente de sí por medio de las afecciones que lo determinan a obrar”.⁵³

La posibilidad de adquirir consciencia sobre uno mismo, sobre las afecciones que le determinan, es fundamental para un ser humano. Esto no solo porque Spinoza sostiene que es a través de las afecciones del cuerpo que la mente percibe a éste como existente en acto,⁵⁴ y simultáneamente puede conocerse a sí misma.⁵⁵ Más bien porque, como hemos establecido, de acuerdo con la interpretación agambeana la pregunta fundamental tanto de la ontología como de la ética spinoziana no es “qué es el ser”, sino “cómo se presenta”, es decir, cuál es su modo. Sabemos que para el filósofo holandés un existente individual puede distinguirse de otro debido a cierta proporción de movimiento y reposo que le pertenece⁵⁶ (de lo cual no se especifica mucho más). Pero podemos afirmar también, a este punto del texto, que la constitución específica de cada uno, a la que es posible llegar a través del conocimiento de las imágenes que nos afectan, puede muy bien mostrar nuestro *modo de ser*, es decir, la forma específica en la que somos expresiones de la única sustancia.

Si, como hemos establecido, lo divino consiste precisamente en el modificarse a sí mismo de la única sustancia; es decir, si ésta se constituye como la causa inmanente de todo cuanto existe porque es capaz de existir en infinitos

⁵¹E3p41.

⁵²E4p1e.

⁵³E3p30d.

⁵⁴E2p19.

⁵⁵E2p23.

⁵⁶E2p13.

modos, incluidos los menos perfectos, la indagación de nuestra propia naturaleza deseante —que nos distingue de los demás— es al tiempo la indagación de nuestra naturaleza modal divina. Por cierto, para Spinoza hay modos de existir más perfectos que otros, y una vida humana que estuviera esclavizada por sus afectos, especialmente si estos disminuyen su potencia para perseverar en su ser,⁵⁷ sería mucho menos perfecta que una que se guiara conforme a los principios de la razón. Sin embargo, al actuar solemos conducirnos por aquello que imaginamos.

Spinoza reconoce incluso que la relación entre la verdad y lo que imaginamos no es de reemplazo: “la imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se dan otras más fuertes que ellas que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos”.⁵⁸ Así, la verdad debe tomar la forma de una imagen que nos afecte, de modo más significativo que la anterior, para aumentar o disminuir efectivamente nuestra potencia de obrar y pensar. “El afecto hacia una cosa que simplemente imaginamos —escribe Spinoza—, y no como necesaria ni como posible ni como contingente, en igualdad de circunstancias, es máximo”.⁵⁹ Por estas razones, la imaginación, como la capacidad de la mente de representar los objetos *en tanto nos afectan*, demuestra la importancia que tiene no sólo en lo que respecta a la posibilidad de adquirir consciencia de la constitución particular de uno mismo (su específico ser modificación divina), sino en el orden práctico, pues es en función de las cosas que imaginan que los seres humanos viven el día a día; para que la idea influya positivamente en las acciones humanas debe también presentarse como una imagen.

De hecho, Spinoza establece los modos en los que la mente puede padecer menos sus afectos, pero no librarse

⁵⁷ Como trata en E3p39e y E5p10.

⁵⁸ E4p1e.

⁵⁹ E5p5.

de ellos.⁶⁰ En efecto, cuando la idea confusa de la pasión se vuelve clara y distinta, el afecto queda bajo nuestra potestad y la mente lo padece menos.⁶¹ De hecho, el filósofo holandés concede que el conocimiento de sí permite, aunque de modo parcial, conocer claramente un afecto y separarlo de las ideas inadecuadas para unirlo a adecuadas.⁶² Mientras no estemos bajo el dominio de afectos contrarios a nuestra naturaleza, esto es, aquellos que impiden que el alma conozca, escribe, “tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden conforme al intelecto”.⁶³ Aquellos afectos que hayan sido colocados en correspondencia al dictamen de la razón llevarían a la persona a vivir, dice Spinoza, una vida moral. En este sentido, la imaginación, por medio de la que conocemos nuestros afectos, permitiría el paso de la esclavitud a la potestad frente a ellos, de las ideas inadecuadas a las ideas adecuadas como guías de nuestro actuar.

De todos modos, la alternativa spinoziana para regular la vida práctica, si no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, implica igualmente a la imaginación, y consiste en una especie de mnemotécnica por medio de la cual acostumbremos a aquélla a ser afectada por principios conforme a la razón, conforme a la alegría: “lo mejor que podemos hacer [...] es concebir una norma recta para vivir, o sea, unos principios ciertos de vida, y grabarlos en la memoria, y aplicarlos de continuo a las cosas particulares que frecuentemente se presentan en la vida, para que así nuestra imaginación sea afectada ampliamente por ellos y nos estén siempre presentes. [...] Mas se ha de señalar que siempre tenemos que atender, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes [...] a lo que en cada cosa es bueno para así ser siempre determinados a obrar en virtud de un afecto de alegría”.⁶⁴

⁶⁰Dice en E5p4: “No hay ninguna afección del cuerpo de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto”.

⁶¹E5p3.

⁶²E5p4e.

⁶³E5p10.

⁶⁴E5p10e.

Conclusiones

La lectura agambeana de las tesis spinozianas apuesta por la articulación de una propuesta ontológica que se sus- traiga a los constreñimientos del dispositivo de la ontología de nuestra tradición discursiva, esto es, que permita pen- sar al ser restituido a su unidad, de la esencia y la existen- cia, de lo óntico y lo lógico. Toda existencia individual es Dios mismo que se ha modificado y que ostenta un signifi- cado determinado, por eso la pregunta que interpela al ser debe inquirir, insiste Agamben, por su “cómo”: “Restituir el ser a su cómo significa restituirlo a su *com-moditas*, esto es, a su justa medida, a su ritmo y a su obrar”.⁶⁵ Aún si este ritmo se cifra en afectos e imágenes. Y a este respecto el uso latino del verbo *modificare*, que intenta expresar una modulación armónica, es pertinente, en tanto que las modi- ficaciones que el ser realiza sobre sí mismo se dan en un ritmo que le es propio y que se mantiene inmanente, co- rrespondiente más con una modulación que con una indivi- duación que se fija y se esquematiza o que se separa y se subordina a un principio externo. Y esta naturaleza pecu- liar de una ontología que no sea más condicionada por la partición originaria que el dispositivo ontológico de Occiden- te introdujo en el ser, inopera también el hiato que separa la ética de la ontología. Por cierto, un tratado con reflexiones fundamentalmente ontológicas podría ser titulado “Ética” si consideramos que el ethos “expresa el irreductible *ser-así* de un individuo”,⁶⁶ del mismo modo que la ontología trata, al discurrir sobre los modos, no más que el *cómo* específico del ser, esto es, “el modo en el cual la sustancia es sus modificaciones”.⁶⁷ Los modos son, afirma Agamben, el ethos del ser, que se encuentra “irreparablemente entregado a los propios modos del ser, a su ‘así’. El modo en el que algo es, el ser-así de un ente es una categoría que pertenece in- decidiblemente tanto a la ontología como a la ética”.⁶⁸

⁶⁵ G. Agamben, *op. cit.*, p. 314.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 316.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Idem.*

FÍSICA

IMAGINACIÓN CIENTÍFICA, ONTOLOGÍA Y ORDEN DEL UNIVERSO



MARÍA LUISA DE LA CÁMARA

Universidad de Castilla-La Mancha
marialuisa.camara@uclm.es

ABSTRACT: Descartes is aware that pure reason cannot decide on individual situations. In his treatise *Le Monde* and his natural philosophy, he assigns to the faculty of imagination the important task of suggesting hypotheses. On the contrary, Spinoza rejects imagination for scientific knowledge. And having done so, he also refuses the Cartesian theory of matter and movement, and he proposes another model of Nature: much more intelligible than imaginary. Moreover it is very interesting to note that David Bohm —going away from Cartesian mecanicism— approximates to ontological rationality of Spinoza.

Introducción

En la primera mitad del siglo XVII pensar el mundo al margen de la física aristotélica era un riesgo para la seguridad personal, como lo acreditan la condena de Galileo en 1632 y el recelo de Descartes en dar a luz su libro sobre el sistema del mundo.¹ En la segunda mitad del siglo XVII concebir la naturaleza sin contar con el proyecto epistemológico y el modelo físico de Descartes era una tarea infructuosa. Así ha seguido siendo hasta el siglo XX, cuando modelos no cartesianos de explicación científica obligaron

¹ Carta a Mersenne (1633), AT, I, 270-271.



al mecanicismo a ocupar un espacio de validez más restringido que el que inicialmente tenía.

Lo cierto es que la física cartesiana vino en su momento histórico para quedarse y permanecer.² Fue pensada como un sistema alternativo al de Aristóteles³ e instituida sobre principios mecánicos cimentados en una nueva epistemología (no empirista) reglada por un método de corte matemático. Frente al mundo heterogéneo de Aristóteles habitado por cuerpos dotados de formas sustanciales, animadas desde dentro y cuyas cualidades externas podemos aprehender a través de los sentidos, Descartes se aventuró a concebir una ciencia del mundo que no concede objetividad a dichas formas ni a las cualidades ocultas de los antiguos, un mundo hecho de una materia extensa 'luminosa' para la mente; pues está formado por evidencias y diseñado para la evidencia: el mundo de la extensión geométrica (según las dimensiones del espacio: largo, ancho y profundo). Mas para llevar a cabo su proyecto, el filósofo francés hubo de imprimir un aventurado viraje en el terreno epistémico, desplazando a la autoridad de los sentidos —característica de la ciencia antigua— para conceder la primacía absoluta al intelecto auxiliado por la imaginación.⁴

²Me refiero aquí a una permanencia con *variantes* del esquema cartesiano de física matemática en la óptica y en el mecanicismo; aquellas han acontecido a lo largo del siglo XVIII y XIX sin que por ello se haya visto alterado el modelo de un orden racional cuantitativo y analítico. Cf. F. Duchesneau, "Descartes et le modèle de la science", en *L'esprit cartésien*, I, Paris, Jean Vrin, p. 121.

Para A. Rioja ("La physique contemporaine reste-t-elle cartésienne?", en *L'esprit cartésien*, I, *op. cit.*, p. 261), el cartesianismo en física gira en torno a los principios de localidad, causalidad espacial y separabilidad. Desde esta perspectiva tanto las teorías clásicas de partículas, como los puntos-masa de la dinámica de Newton, las teorías clásicas del campo electromagnético (Faraday y Maxwell) y la teoría relativista del campo electromagnético de Einstein "font partie de ce paradigme".

³*Mundo*, p. 41.

⁴Sobre la oscuridad que procuran los datos de los sentidos al captar el mundo corpóreo, cf. *Meditaciones*, VI. Por otra parte, el capítulo 1o. del *Mundo* encierra también una crítica del conocimiento sensible, aunque no desde la perspectiva del sujeto cognoscente. Aquí se acentúa la relación lingüística o convencional entre las percepciones y las cosas. La tesis será recuperada por Spinoza al explicar la diversidad de la experiencia afectiva y de nombres dados a los afectos. En los *CM*, a propósito de los *entia rationis*, señala la falta de correspondencia natural

A propósito de la contribución de la imaginación al método del conocimiento científico del mundo en el modelo cartesiano, vale la pena comenzar la reflexión citando un pasaje del sexto capítulo del *Mundo*: “Ahora bien, puesto que nos tomamos *la libertad de fingir* esta materia, atribuyámosle, si os parece, una naturaleza en la cual no haya nada más que lo que cada uno pueda conocer tan perfectamente como sea posible”.⁵ Se trata de una declaración de propósito con consecuencias innegables para su filosofía, pues no habrá un nuevo sistema del mundo⁶ sin una noción de materia tal que pueda ser conocida clara y distintamente; ni tampoco será posible el proyecto de Descartes si, junto con la materia extensa impenetrable (contrapuesta a la materia prima aristotélica) y las leyes del movimiento (puestas por Dios en la naturaleza y en el entendimiento), no interviene también la imaginación⁷ en la descripción de los cuerpos celestes y terrestres: una imaginación libre creadora de hipótesis.

1. Punto de fuga: las claves del programa físico de Descartes y su relación con la imaginación

El proyecto cartesiano de un sistema del mundo es indisociable de su defensa de la imaginación en la ciencia. El mecanicismo y la gnoseología cartesiana son teorías inse-

entre las palabras y las cosas: el excedente del lenguaje acuña términos sin ningún correlato real. Está en cuestión la objetividad del lenguaje.

⁵ *Mundo*, p. 150. Subrayado nuestro.

⁶ Sobre la conexión entre ciencia y filosofía en Descartes, cf. D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*. Del mismo autor, *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*.

⁷ Cf. A. Ríoja afirma en la introducción a su traducción de Descartes, *Mundo*, p. 48: “será con la inclusión de la imaginación como facultad auxiliar del entendimiento en el conocimiento de las cosas corpóreas, cuando esta prioridad gnoseológica quede asegurada”. Esta evidencia de imaginación concuerda con lo dicho por Descartes en la Regla XII (la imaginación produce una idea distinta de aquello que el entendimiento piensa en relación con algún cuerpo concreto) y en la Regla XIV (nuestra imaginación puede percibir con facilidad la noción de extensión geométrica al margen de cuál sea su estatuto ontológico).

parables. De suerte que la imaginación interviene en su tratado el *Mundo* forjando una “imagen pura” y abstracta, desembarazada de las ilusiones de los sentidos, a fin de procurar una descripción posible de la estructura esencial del universo. Los presupuestos de la física geométrica cartesiana son: que el universo está hecho de una materia extensa divisible (divisibilidad infinita), que sus partes están obligadas por otras partes a moverse con movimiento circular y la conservación de la cantidad de movimiento.

Su epistemología defiende que el conocimiento científico del mundo (a diferencia del *cogito* que se basa en evidencias intuitivas de la razón pura) ha de ir asociado a la imaginación, la cual brindará una imagen coherente del mundo extenso (desde el paradigma cuantitativo) postulando un modelo figurado de dicho universo. En efecto, a diferencia de las evidencias intuitivas del *cogito*, hay cosas —como el tamaño de las partes o la velocidad de los cuerpos concretos— que no se pueden conocer sólo mediante el entendimiento. Está en juego la objetividad de la física cartesiana: cómo conecta el mundo geométrico y esencial de la extensión material con el mundo de los cuerpos existentes tal como es sentido.⁸

Aquí es donde la imaginación, frente a la recepción sensorial pasiva del empirismo, corre en auxilio del espíritu desempeñando un papel decisivo en la formación de hipótesis o modelos concretos posibles. Las causas de este recurso a la imaginación científica por parte de Descartes son múltiples: para unos es una cuestión retórica destinada a persuadir y atraer a los lectores, para otros se trata de eludir bajo la simulación de una fábula una teoría susceptible de ser condenada por la Iglesia católica (como lo fuera la de Galileo). Sin descartar las consideraciones ex-

⁸ Algo similar a lo que sucederá en Kant, acerca de la posibilidad de interpretar un particular a la luz de las leyes universales. En él es importante el papel sintético del entendimiento junto a la función esquemática de la imaginación. Ese particular es, en todo caso, una figuración, algo que no es percibido como tal de manera sensible. En el orden moral la función esquemática de la imaginación es análoga a los ejemplos, que muestran de manera simbólica una idea de la razón práctica.

ternalistas, nosotros preferimos no obstante un género de explicación diferente, interno a la teoría. En ese sentido convenimos con Nicole Gengoux, al sugerir como respuesta la necesidad de Descartes por alcanzar desesperadamente la realidad sensible. He aquí sus palabras: “Il veut toucher avec les sens une réalité qui échappe à la lecture scientifique, purement quantitative”.⁹ En la descripción científica del universo la imaginación interviene forjando una imagen pura y abstracta de su estructura esencial, liberada de las adherencias ilusorias de los sentidos.

Así pues, estas hipótesis o suposiciones son en general el fruto de una imaginación científica controlada, y no desbordada, como instrumento útil para el conocimiento de la realidad —dada la debilidad del entendimiento humano. Por eso Descartes, al reflexionar sobre el valor de las hipótesis físicas,¹⁰ resta importancia al hecho de que tal supuesto sea, o no, “falso” en relación con la realidad:¹¹ lo único que importa es que la hipótesis procure la mayor certeza posible. En efecto, se trata de obtener “un mejor entendimiento de lo que sea la naturaleza de las cosas que pueblan el mundo si pudiéramos imaginar unos principios muy inteligibles y muy simples, a partir de los cuales hiciéramos ver claramente que los astros y la tierra, al igual que todo lo visible en el mundo, hubiera podido generarse a partir de ciertas semillas, aun cuando supiéramos que no fue generado de esa forma”.¹² La imaginación científica viene exigida doblemente por la debilidad del entendimiento humano y por la libertad del *cogito* para dar el asentimiento a cualquier ficción hipotética.¹³ De esta referencia expresa de Descartes a la libre voluntad a la hora de plantear una hipótesis se colige que la hipótesis es para él una ficción controlada, un postulado. La imaginación científica, lejos de ser una fantasía desbordante, permite figu-

⁹ Nicole Gengoux, “Cyrano de Bergerac ou être cartésien, c’est raconter des fables”, p. 106.

¹⁰ *Principios*, III, §§ 45, 46.

¹¹ *Ibid.*, §§ 44, 47.

¹² *Ibid.*, § 45.

¹³ *Ibid.*, § 47.

rar el mundo real y, en ese sentido, facilita una aproximación a la realidad de las cosas.¹⁴ El sujeto que intelige de forma clara y distinta la *res extensa* puede también concebir libremente una imagen clara del mundo.

El modelo físico descrito por Descartes en el *Mundo* será expuesto de forma sintética en la segunda parte (donde desarrolla las reglas del movimiento de los cuerpos) y en el artículo 47 de la tercera parte (donde se describe la generación de los cuerpos) de *Los principios de la filosofía*.¹⁵ Dios da curso a la formación del mundo —por analogía con la generación de los niños y de las semillas— creando las cosas a partir de partes iguales de materia extensa (dotadas de figura y movimiento). En su estudio sobre la epistemología cartesiana y la literatura, Nicole Gengoux concluye: “Être cartésien c’est donc en particulier tenter par la fable d’évoquer un monde sensible, alors même que la science récuse les qualités”.¹⁶ Dicho en otros términos: ser cartesiano es saber utilizar la imaginación tanto en la teoría científica como en sus aplicaciones técnicas.

2. Spinoza ante la física cartesiana

Spinoza ha leído a Descartes y comprende su pensamiento, tanto como para atreverse a exponerlo *more geometrico* en sus *Principios de filosofía de Descartes-Pensamientos metafísicos* (1663-1664). Desde los tiempos de Leyden había accedido a sus libros, llegando a relacionarse con un grupo de intelectuales cartesianos (entre ellos estaba Van

¹⁴ Resulta obligado aludir en este punto a la distinción cartesiana entre *comprendre* (conocer) *et concevoir* la extensión (afirmar su existencia material). *Ibid.*, II, § 21. La imaginación socorre al entendimiento.

¹⁵ La exposición realizada en *Los principios de la filosofía* contiene algunas variaciones respecto al modelo desarrollado en el *Mundo*.

¹⁶ N. Gengoux, *op. cit.*, p. 116. La autora se apoya en la autoridad de Pierre Guegnancia. En “La critique de la critique de l’imagination chez Descartes” (p. 63) sostiene que ésta debe ser revalorizada: el mismo espíritu concibe e imagina. La imaginación no crea las cosas ni las piensa, pero vuelve figurables las ideas de las cosas.

Velthuyssen). Su buen amigo Meyer conocía bien aquella filosofía.¹⁷

2.1. Un cartesiano muy anticartesiano

Así, pues, Spinoza, como todo intelectual que se precie en la segunda mitad del siglo XVII, suscribe las tesis mecanicistas sobre el mundo. Mas lo hará “a su manera”. ¿Qué es lo importante para él? La respuesta es sencilla: el binomio movimiento-reposo,¹⁸ que será concebido como un modo infinito inmediato de la extensión que afecta a todos los cuerpos del universo;¹⁹ la noción de figura externa²⁰ —que permitirá identificar a los individuos compuestos; y los principios del movimiento como la forma interna que ha de gobernar desde dentro a los individuos compuestos.²¹ Por todo ello su visión de la naturaleza, aun declarándose en parte heredera de la física cartesiana, da muestras claras de anticartesianismo y hace de su filosofía una apuesta muy particular. En defensa de esta afirmación, argumentamos en lo que sigue dejando constancia de algunos hechos probados acerca de la relación de Spinoza con el mecanicismo cartesiano.

Ante todo, la publicación de 1663-1664 contiene la exposición geométrica de los principios cartesianos con vistas a dar a su discípulo una explicación más coherente. Meyer avisa en el Prefacio al Lector de que el contenido de dicha obra no es de Spinoza, limitándose éste, desde su silencio personal, a “proponer las opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal como se encuentran en sus escritos o como debían ser deducidas, por legítima consecuencia, de los principios por él establecidos”.²² Los estudiosos han leído habitualmente esta afirmación en un sentido reductivo,

¹⁷ Sobre el ambiente intelectual y las influencias del cartesianismo en Holanda ver: VV. AA., *Spinoza and Dutch Cartesianism, Studia Spinozana*, vol. 15.

¹⁸ Para Descartes (*Principios*, II, 27) son modos de los cuerpos extensos

¹⁹ E2p13eLem3ax1 y E2p13eLem3ax2.

²⁰ E2p13eLem3.

²¹ E2p13eLem1; E2p13eLem3.

²² Luis Meyer en su prefacio a PPC, p. 131.

como si la distancia entre los dos filósofos tocase únicamente al modo de ser expuestas las ideas: una cuestión exclusivamente metodológica. Mas, lejos de ello, lo cierto, sin embargo, es que está en juego todo un trasfondo metafísico de enorme relevancia. El propio Meyer especifica las principales diferencias: la primera concierne a la voluntad libre (voluntad que Spinoza rechaza), la segunda concierne a la naturaleza del alma (que, para Spinoza, no es una sustancia) y la tercera diferencia concierne a los límites del entendimiento.

En el horizonte late la presencia velada de las *Reglas* y todo apunta al rechazo por Spinoza de lo que Descartes estableciera en la Regla XII²³ a propósito de la imaginación y de los sentidos como instrumento del conocimiento científico. Descartes y Spinoza conciben de manera diferente al hombre y los fundamentos de la ciencia moderna, lo que determina no sólo el cambio en el método a seguir sino también la transformación de los principios de la filosofía y de los contenidos de sus sistemas.

Se podría objetar que Spinoza parece convenir con Descartes en relación con el papel de la imaginación en las descripciones de la ciencia. En efecto, Spinoza, en la tercera parte de sus *Principios de filosofía de Descartes*, admite que es menester “excogitar” unos “principios simples y fáciles de conocer” para ascender desde ellos hacia otras cosas más complejas y menos claras, siendo suficiente con elaborar alguna hipótesis que no sea contradictoria, sino simple, fácil de conocer y fecunda para la deducción.²⁴ De los ejemplos propuestos por Spinoza para ilustrar este valor de las hipótesis, se colige que ha sido un lector atento del texto cartesiano, pues acepta —aunque sólo en calidad de expositor— la tesis cartesiana de la imagina-

²³ “Finalmente es preciso emplear *todos los recursos del entendimiento, de la imaginación, de los sentidos y de la memoria*, lo mismo para tener una intuición distinta de las proposiciones simples que para comparar convenientemente lo que se busca con lo que se conoce, a fin de descubrirlas, o para encontrar aquellas cosas que deben ser comparadas entre sí, de modo que no se deje de lado ningún recurso de la habilidad humana”, *Reglas*, XII, p. 79. Subrayado nuestro.

²⁴ PPC, III, pp. 226-227.

ción científica como un instrumento que ayuda al entendimiento. Spinoza sigue a Descartes en el pasaje mencionado sosteniendo que no constituye obstáculo el que una hipótesis sea o no falsa, pues incluso si la noción simple que engendra la hipótesis científica fuese falsa, su falsedad quedaría al descubierto en el curso de la deducción, pudiendo así ser corregida.

¿Pero cuál era, en concreto, la naturaleza simple de la que partía Descartes para describir el mundo, junto con las leyes del movimiento intuitas por el entendimiento? Una noción determinada de materia como *res extensa*, como un espacio geométrico en el que no existe el vacío (opuesta al pensamiento). Spinoza propone en sus *Principios* algunos cambios respecto al orden deductivo de los fenómenos del mundo cartesianos, pero concederá que aquella hipótesis sobre la materia es una aceptable hipótesis científica: una noción no contradictoria, simplicísima, fácil de conocer y fecunda.

Ahora bien, la condescendencia de este Spinoza expositor del pensamiento de Descartes choca frontalmente con su propia doctrina. El encontronazo, como veremos, tendrá consecuencias para su proyecto filosófico.

En efecto, ya en el TIE §§ 81-90 Spinoza modifica el criterio cartesiano acerca de la utilidad de las ficciones en la metodología del conocimiento científico. Allí, contrariamente a lo establecido por Descartes, hace un elogio sin reservas del entendimiento frente a la imaginación —se la conciba como se quiera “con tal que sea algo distinto del entendimiento y en virtud de lo cual reviste el alma (anima) un carácter pasivo”.²⁵ Lo contrapuesto a una imagen sensible corporal es, para el holandés, la idea verdadera (que puede ser simple pero también compuesta). Hay pues que invertir lo dicho por el filósofo francés: que cualquier naturaleza simple —tenga existencia real, existencia fingida o, incluso, si es falsa— puede operar como principio de un sistema científico procurando el fundamento seguro a nuestras certezas sobre

²⁵ TIE § 32.

el mundo visible. Para Spinoza sólo la idea verdadera de un ser realmente existente puede ser fundamento de una deducción real. El sistema será tanto más verdadero cuando se trate de la idea del ente perfectísimo.

Así pues, discrepando abiertamente de Descartes, Spinoza insiste en el *Tratado de la reforma del entendimiento* en que la imaginación es una fuente potencial de error siempre que es confundida con el entendimiento (que es la única fuente de certeza).²⁶ Cita como ejemplo de esto algunas tesis cartesianas: “que la extensión deba estar en un lugar, que deba ser finita y que sus partes se distingan realmente entre sí, que es el primer fundamento de las cosas, que puede imaginarse como ocupando un espacio mayor o menor, etc.”²⁷

Por todo lo cual, y en evitación de una confusión irredimible entre la claridad verdadera del entendimiento y la engañosa claridad de la imaginación, Spinoza establece que el conocimiento verdadero radica en el entendimiento, que concibe la esencia particular afirmativa de un ser real²⁸ —no la imaginación abstracta ni alguna hipótesis ficticia. Así pues, Spinoza anticartesiano.

2.2. La concepción de la extensión en Spinoza

Spinoza invalida los principios epistémicos de la máquina del mundo. Pero si lo hace, no es para recuperar una tradición aristotélica poblada de abstrusas formas sustanciales, gobernada por causas finales, individuada en función

²⁶ TIE § 108.

²⁷ TIE § 87. Por otra parte, Spinoza asocia la imaginación con las palabras, pero sólo para subrayar inmediatamente que se trata de signos artificiales de las cosas, es decir, no tal como son concebidas por el entendimiento sino tal como son imaginadas. Se aproxima aquí a Descartes, *Principios*, I, 74.

²⁸ TIE §§ 92-93 y luego lo reafirma: hay que partir de cosas físicas, es decir, de seres reales, que no son las cosas mudables, el orden de las existencias, lo que es imposible abarcar a la mente humana a causa de su debilidad, sino esas cosas fijas y eternas: el orden de las verdades eternas (TIE § 99).

de las cualidades sensibles de los cuerpos, y saturada de misteriosos entes de razón, como la nada o el vacío. Por ello acepta el léxico más depurado de Descartes y su gramática geométrica a la hora de exponer el universo natural, pero de ningún modo aceptará su semántica (qué sea la extensión y qué sea el movimiento) ni la sintaxis cartesiana (cuáles son las reglas del movimiento y si alguien las ha dado).

Llegados a este punto, resulta obligado introducir en nuestro examen una precisión. El mecanicismo de Descartes se sustentaba sobre dos condiciones: una específica noción de la extensión material y el movimiento como estado del cuerpo.²⁹ Sin embargo, no sucede lo mismo para Spinoza. Por lo que hace al binomio movimiento-reposo, introduce cambios en relación con la noción cartesiana. Ahora movimiento-reposo es el modo infinito inmediato del atributo extensión (no un modo finito de las sustancias corpóreas, como Descartes estableciera). La discrepancia afecta pues a la concepción cartesiana del movimiento, y declara errónea la sexta regla. Descartes propuso determinar la medida de la *fuerza mecánica* o cantidad de movimiento en función del tamaño y de la velocidad del cuerpo (magnitud escalar),³⁰ así pues no se trata ni del momento ni del momento angular.

En cuanto a la materia, Spinoza rechaza la especulación cartesiana acerca de una extensión creada y limitada (incluso si su cantidad es, para nosotros, indefinida), una

²⁹ Las leyes de conservación en el *Mundo* son: 1. Conservación del estado de un cuerpo; 2. Conservación de la cantidad de movimiento en los choques, y 3. Conservación de la dirección. En *Principia*, II, Descartes cambia el orden de la segunda ley del *Mundo*, que pasará a ser la tercera.

³⁰ Ep 30, p. 230 (a Oldenburg, 1665). "Pienso, en cambio que tanto él [Huygens] como Descartes están completamente equivocados respecto a la regla del movimiento, que en Descartes es la sexta". Descartes en *Principia* II, 51, predice: "si un cuerpo choca con otro de la misma superficie se producirán dos efectos: el cuerpo que choca perderá la mitad de su velocidad y retrocederá con el otro". Spinoza está en desacuerdo con este principio de la conservación de la cantidad de movimiento en el conjunto de ambos cuerpos. Esa noción de cantidad de movimiento calculada en base al tamaño del cuerpo (y no en función de la masa y la dirección de la velocidad) es calificada por Ana Rioja como inoperante: los principios cartesianos resultarán ineficaces para determinar los efectos de los choques entre los cuerpos. Cf. *Mundo*, pp. 66-67 (Introducción, nota 71).

materia mensurable y divisible —tal como Descartes la había caracterizado—: “Confieso francamente en este lugar que no conozco otra materia de las cosas corpóreas que la que es divisible, configurable y móvil en toda suerte de formas, es decir, la que los geómetras llaman cantidad y que toman por objeto de sus demostraciones; y no considero en esta materia otra cosa que sus movimientos, sus figuras y sus divisiones”.³¹ Spinoza contesta que esta noción de materia extensa implica la abstracción y una representación imaginaria de la cantidad.³² Por el contrario, él *concibe* la extensión como uno de los infinitos atributos de la única sustancia infinita, por lo que es también eterna e infinita: así pues, ni divisible ni cuantificable. Su teoría estaba ya en el *Tratado breve*,³³ a propósito del todo y de la parte. Y años después, en 1674, Spinoza expone su diferencia respecto a Descartes en los términos siguientes:

En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que por el contrario es su no ser.³⁴

³¹ *Principios*, II, § 64.

³² Sobre tiempo, medida y número, ver Ep 12 (a Meyer, 1663). También ver CM, I, 1.

³³ KV, I, 2, 19, p. 24; ed. Domínguez, p. 67: “Que parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y por consiguiente en la *naturaleza* no existen todo y partes”. La extensión atributal no es la esencia de una sustancia, y por ello ni es divisible ni está dividida. También en Ep 36 (p. 186, a Hudde, en torno a 1666; ed. Domínguez, p. 253) Spinoza argumenta que su concepto de extensión puede entonces ser aplicado a Dios, pues “la extensión pertenecerá a Dios o será algo que, de algún modo, expresa la naturaleza de Dios...”

³⁴ En Ep 50 (pp. 239-240, a Jarig Jelles) Spinoza alude a los *Pensamientos metafísicos* y teoriza sobre el número y la figura, dos auxiliares de imaginación, que sólo impropriamente pueden ser aplicados al ámbito metafísico (Dios y el universo).

Su rechazo de la especulación cartesiana sobre la materia responde a razones diversas: por una parte, se trata de una noción abstracta, por otra parte, resulta ineficaz:

Por otra parte, a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no sólo es difícil, como dice usted, sino totalmente imposible de mostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa. Por este motivo, no dudé en decir hace tiempo que los principios cartesianos sobre las cosas naturaleza son inútiles por no decir absurdos.³⁵

Spinoza rechaza enfática y reiteradamente la noción de *materia inerte*, concebida por Descartes como una masa en reposo divisible indefinidamente. Todo lo dicho hace de Spinoza un filósofo, a lo sumo, *semi-cartesiano*, pues, aunque conviene con el francés en afirmar que los cambios de los cuerpos naturales son regulados por leyes universales, su concepción no implica la masa inerte cartesiana sino un dinamismo modal (expresado en el *conatus* propio) de la extensión infinita, que vuelve innecesaria la intervención de Dios en la conservación del estado del cuerpo en cada momento.

Recordemos que el desacuerdo comenzó con su disenso a propósito del valor concedido a la imaginación en el conocimiento científico, la cual, para Descartes, implicaba la voluntad libre del sujeto para fingir la hipótesis de una materia extensa divisible en partes cada vez más pequeñas sin límite. Esta concepción cuantitativa de la extensión es rechazada por Spinoza por tratarse de una especulación imaginativa. Sus argumentos epistémicos se unen a las razones metafísicas, negando el vínculo entre la imaginación y la libertad del *cogito* (que él rechaza). Spinoza no acepta ni para Dios ni para el hombre aquella libertad

³⁵ Ep 81, p. 332 (a Tschirnhaus, 1676); ed. Domínguez, p. 409.

de fingir hipótesis posibles: su doctrina es incompatible con la fábula imaginaria descrita en el *Mundo*.

A diferencia de Descartes, Spinoza —sin caer en un animismo de corte aristotélico— concibe la naturaleza como un dinamismo. Esta idea le procura una explicación adecuada (mediante deducción racional) de los cambios de los cuerpos en términos de inmanencia, lo que vuelve superflua la existencia de un Dios trascendente que ponga en marcha y conserve el mecanismo³⁶ de la máquina del mundo.

Todo lo dicho hasta aquí puede resumirse como sigue: al igual que Descartes, Spinoza rechazará las formas sustanciales de la Escolástica; y, frente al empirismo de Boyle,³⁷ renuncia a la heterogeneidad sustancial y a la noción de vacío.³⁸ Por ello hace suyo el léxico mecanicista de la física cartesiana en el segundo libro de la *Ética*, pero no comparte la semántica de los términos. El compendio de física inserto tras la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética* responde pues parcialmente al programa cartesiano,³⁹ pero con fundamentales diferencias en cuanto al significado que él otorga a las palabras filosóficas, diferencias que se evidenciarán en el sistema. Los axiomas y lemas de su ‘peque-

³⁶Julie Henry (“Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes”, pp. 238-239) propone un modelo mixto, híbrido, que concilia las relaciones mecánicas entre cuerpos (que son modos de la extensión) y las diferentes potencias dinámicas en las que estos consisten (*ibid.*, p. 240). En todo caso, tal como señaló B. Rousset, ese dinamismo no depende exclusivamente de cada cuerpo sino de su relación diferencial con otros, de la comparación entre las potencias de unos y otros por las que afectan a otros en relación con su ser afectados por otros.

³⁷Ep 13, defiende a Descartes frente a la tesis de Boyle. En 1662 Spinoza defendió principios cartesianos sobre los estados de la materia: fluido, sólido y espíritu gaseoso; *vid.* Ep 6.

³⁸Acreditado en la correspondencia con Henri Oldenburg, particularmente en Ep 13, donde Spinoza se bate por Descartes frente al empirismo de Boyle. Ya en 1662 defendió los principios cartesianos a propósito de los estados de la materia (fluido, sólido y nitro), para eludir el imperio de las cualidades.

³⁹Cristina Santinelli escribe: “Spinoza [...] ha trovato nel paradigma meccanicista della sua fisica uno strumento concettuale irrinunciabile per superare le interpretazioni magiche, antropomorfe e antropocentriche della natura, ma ne ha avvertito le insufficienze proprio nelle capacità di spiegare in forma razionale e non immaginativa l’idea della materia comme potentia produttrice di effetti”. Santinelli, “Spinoza lettore e interprete della Fisica di Descartes”, p. 168.

ña física' acreditan que Spinoza se ha alejado del uso que diera Descartes a las nociones físicas. Así pues, el movimiento y reposo de los cuerpos es explicado por recurso al modo infinito inmediato (Axioma 1) y al modo infinito mediatO (Axioma 2) de la extensión; mientras que el Lema 1 establece que los cuerpos no son sustancias, sino modos de la extensión. Y, en cuanto a los cuerpos compuestos, lo que se conserva es su naturaleza (Lemas 4, 5, 6 y 7), siendo la dureza, la blandura y la fluidez nombres que asignamos en función de su resistencia al cambio (Axioma 3). En consecuencia, en la naturaleza no existen corpúsculos materiales que correspondan a los cuerpos simples,⁴⁰ y lo que vemos alrededor son cuerpos compuestos que se distinguen entre sí *certa quadam ratione*, es decir, por una proporción determinada de movimiento-reposo y por su *conatus*. El dinamismo de los cuerpos naturales depende de su *conatus* pero también de los cuerpos con los cuales interactúan.⁴¹

La transformación operada en los principios teóricos se aplicará también al universo en su conjunto, cuyo modelo no es ya la máquina del mundo cartesiana sino el organismo vivo: el individuo total. Escribe Spinoza: "Y si continuamos así al infinito, fácilmente concebiremos que toda la naturaleza es un individuo cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos sin mutación alguna de la totalidad del individuo".⁴²

⁴⁰ P. Macherey, escribe: "Les corps les plus simples n'existent pas dans la nature, et pourtant ils permettent de la connaître dans la mesure où ils en fixent les propriétés essentielles". P. Macherey, *Spinoza ou Hegel*, p. 194.

⁴¹ E2p13eLem3c. Julie Henry no comparte esta tesis acerca del mecanicismo; para ella, el modelo de Spinoza combina el dinamismo de los modos basado en la noción de *conatus* con el mecanicismo de las relaciones que se entablan entre unos cuerpos y otros. Así es más coherente con el inmanentismo que propugna. Y cita la autoridad de Bernard Rousset para argumentar que ese *conatus* tampoco depende sólo de sí mismo, sino que depende de la comparación del cuerpo con otros cuerpos y con la sustancia de la que depende. *Vid.* J. Henry, "Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes", p. 240.

⁴² E2p13eLem7e.

2.3. Doble lenguaje: imaginación y entendimiento

Spinoza se ha servido de un léxico mecanicista en su física, pero su programa no coincide con el de Descartes. Y ello se debe a que su explicación de la naturaleza se inscribe en una ontología de la única sustancia infinita, eterna e indivisible⁴³ que se modifica hasta el infinito produciendo todo en todos. Esta realidad que la razón concibe como única e indivisible es denominada *Natura* (*Naturans et Naturata*).⁴⁴ En realidad las cosas son modificaciones o afecciones de dicha sustancia única, de la que dependen en su ser y en su ser conocidos, siendo determinados causalmente a existir y obrar desde su potencia infinita (inmanente en el *conatus*).

Para hablar de las cosas naturales, el hombre dispone de dos lenguajes: el del entendimiento y el de la imaginación.⁴⁵ El léxico ontológico incluye los conceptos de sustancia, eternidad, necesidad, *causa sui*, modos infinitos y finitos, duración indefinida, cantidad no mensurable, realidad y entendimiento. Mientras que el lenguaje físico incluye las nociones de totalidad divisible, individuos, cuerpos, choques y encuentros, tiempo, identidad individual, contingencia, mensurabilidad, percepciones, imaginación, postulados, física.⁴⁶ En lo tocante a la ontología, el lenguaje racional expresa la unión⁴⁷ e inmanencia de los modos en la sustancia; por lo que hace a la física, la imaginación expresa la fragmentación, la atomización de los individuos, la exterioridad.

Aquél permite concebir la naturaleza desde la razón que explica lo que las cosas son, éste otro la representa como un individuo muy compuesto integrado por la totalidad de los cuerpos (en el lenguaje imaginativo que describe las existencias). En consecuencia, se puede defender ora la

⁴³ E1p13.

⁴⁴ E1p29.

⁴⁵ Imprescindible tener presente E2p40e1 y E2p40e2; y muy especialmente E2p29e.

⁴⁶ E. Guillemeau, "Des chocs aux fluides", pp. 121-139.

⁴⁷ Cf. P. Severac, *Spinoza. Union et désunion*.

existencia indefinida de los modos en la duración (lenguaje ontológico), ora el límite temporal de las cosas (lenguaje físico), ora su necesidad (lenguaje ontológico), ora la aparente contingencia de los sucesos en el tiempo (lenguaje físico), y es posible sostener que las transformaciones modales están causalmente determinadas por la potencia inmanente de la sustancia (lenguaje ontológico) y que los cambios individuales son producidos por los encuentros de unos cuerpos con otros (lenguaje físico).

La hipótesis mecanicista tenía, para Spinoza, mucho de imaginativa, incluía en su descripción del mundo las cantidades contables, los números, las magnitudes, las temporalidades, los cálculos y las partes divisibles. Se nutría de representaciones propias tanto de la vida cotidiana como de la ciencia (hipótesis físicas). Para él, en cambio, sólo es objetivo el lenguaje ontológico capaz de proporcionar una idea verdadera del mundo, aunque nos resulte difícil de imaginar. Esto no impide que el entendimiento pueda recurrir a diversos instrumentos imaginativos que lo auxilien.

Y sobre todo, el entendimiento debe servirse de las nociones comunes, las cuales no son hipótesis ficticias, sino que están formadas a partir de las propiedades comunes de las cosas.⁴⁸ Descartes había separado la claridad (física y metafísica) de la oscuridad de los sentidos. Spinoza levanta la frontera entre la verdad del entendimiento y las ficciones imaginativas (las cuales pueden afectar tanto al conocimiento ordinario, como a cierta clase de ciencia o de filosofía). Éste es el sentido del siguiente pasaje de Spinoza en la proposición 29 del quinto libro de la *Ética*:

Nosotros concebimos las cosas como actuales de dos modos, o bien en la medida en que concebimos que existen en relación con un cierto tiempo y lugar, o bien en la medida en que

⁴⁸ E2p40e1. Es esencial destacar la función de las nociones comunes como fundamento del razonamiento. Aunque se forman en el cuerpo, no son impresiones sensoriales de las que se abstraen una forma; tampoco son ficciones ni fábulas postuladas, sino el fundamento verdadero del razonamiento científico. Nos limitamos a remitir al lector a consultar la amplia bibliografía sobre el tema. Ver Guérout y Deleuze, entre otros.

concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de este segundo modo como verdaderas o reales, a esas las concebimos bajo la especie de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios, como hemos mostrado en la proposición 45 de la parte 2, cuyo escolio también ha de verse.⁴⁹

Las propiedades mencionadas anuncian dos maneras diferentes de ser que coexisten. Y también dos maneras diferentes de percibir el mundo.⁵⁰ “De aquí se sigue que la mente humana, cada vez que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos, sino tan solo confuso y mutilado”.⁵¹ Solamente el entendimiento puede proporcionar el conocimiento adecuado de la realidad de las cosas.⁵²

Entonces, ya que se trata de lenguajes diferentes,⁵³ hay que preguntarse con Chantal Jaquet si es posible que en-

⁴⁹ Spinoza da testimonio de ese doble lenguaje en diversas partes de la *Ética*. Por ejemplo, la definición de afecto (E3AD3) como “*Corporis affectiones* quibus ipsius corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, & simul harum affectionum ideas” (OP, II, p. 139). La fórmula “*corporis affectiones*” tiene que ver con el programa mecanicista (relaciones entre cuerpos) mientras que la alusión a la potencia, afecta a la ontología. Por otra parte las proposiciones de la tercera parte de la *Ética* explican la afectividad en relación con la memoria y el tiempo —es decir con la imaginación.

⁵⁰ Spinoza desmantela el uso de categorías que dominaban la metafísica de su tiempo en nombre de la immanencia. Escribe Vittorio Morfino: “Ce qui disparaît en premier lieu, avec l’affirmation de l’immanence de la substance infinie au fini est le dédoublement ontologique des plans de la possibilité et la réalité. Seule demeure une unique réalité susceptible d’être connue à travers les trois genres de connaissance [...] l’individu n’est pas la monade [...] mais la persévérance d’un rapport [...] ouvert”. V. Morfino, “Spinoza dans l’histoire de l’être: Le principe de raison chez Spinoza et Leibniz”, p. 201. En el plano del conocimiento Morfino subraya la noción de totalidad de Spinoza, pero una totalidad diferente de la hegeliana, porque remite a la complejidad de una existencia que se despliega de manera descentrada (*idem*).

⁵¹ E2p29c.

⁵² E2p37, E2p38, E5p1d, TIE §107.

⁵³ La distinción imaginación/entendimiento es una constante de su filosofía. No sólo lo teoriza en diversas proposiciones de la *Ética*, y la aplica a su teoría de los afectos, sino que es objeto de aclaración en su epistolario: a propósito del infinito (Ep 10 y Ep 12), del mal (correspondencia con Blijenberg), del poder de Dios (su idea e imagen), de los espectros, de los relatos ficción, de los presagios del cuerpo (incierto) y del alma (ciertos), y un largo etcétera.

tre ellos exista relación, o si son sencillamente excluyentes: “Si le même être peut conjuguer existence temporelle et éternelle, la détermination des rapports entre durée et éternité ne peut plus se borner à l’examen des liens entre une substance et ses modes, mais implique l’analyse de l’articulation de *ceux deux manières d’être au sein d’un même individu*”.⁵⁴ Su reflexión concluye con rotundidad: “Ni commensurables, ni incommensurables, les deux propriétés coexistent pourtant au sein d’une être”.

3. *El orden en Descartes y Spinoza*

Confundir la realidad con la ficción es algo que afecta a la concepción del verdadero orden, como fue señalado en el *Tratado de la reforma del entendimiento*.⁵⁵ El orden cotidiano o común de la naturaleza consiste en una descripción de los individuos según una disposición espacio-temporal, es decir, con arreglo a los principios de la física cartesiana. El universo es conocido en tal caso de manera inadecuada (tanto si lo hace la ciencia física, como si lo hace el conocimiento sensible cotidiano). Por el contrario, el verdadero orden es aquel que el entendimiento concibe racionalmente a partir de la idea verdadera de un ser real y deduciendo de ella todo aquello que se sigue de su potencia infinita.

Ahora bien, el orden común se presenta ante el hombre de manera inevitable (dada la disposición de su cuerpo), por lo que lo único que cabe es aceptar el hecho e inscribir la imaginación en el marco de la racionalidad adecuada. El pasaje al orden racional se realiza a través de las nociones comunes, que son el puente que une la imaginación (fuente de las percepciones) con la razón que ordena las ideas deductivamente. El valor metodológico de las nociones comunes en el conocimiento científico es enorme, y constituyen un fundamento para los razonamientos. Su

⁵⁴ Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis*, p. 140.

⁵⁵ TIE §104.

objetividad se basa en que representan propiedades reales de las cosas y su eficacia radica en que permiten establecer concordancias y diferencias entre ellas comparándolas entre sí.⁵⁶ No son hipótesis de ficción.⁵⁷

Conocer según el orden verdadero es complicado, porque, como un gusanito en el interior del torrente sanguíneo, el hombre es a un tiempo el observador de la naturaleza y una parte de ella con la cual obra en conjunto e indivisamente.⁵⁸ De tal manera que la mente no puede describir el orden verdadero del mundo desde su limitada perspectiva; sin embargo, puede reproducirlo porque posee su mismo orden y conexión. Cuando la mente sigue el orden común de la naturaleza no tiene una percepción adecuada de la misma,⁵⁹ mientras que si adopta el orden de la razón, la concebirá de manera adecuada. Eso significa que el conocimiento racional, aunque no sea exhaustivo, es objetivo.

En el Apéndice de la primera parte de la *Ética* se especifican cuáles son los principales prejuicios que obstaculizan el conocimiento de las cosas naturales según el mencionado orden racional: ante todo, conceder valor absoluto a los datos de los sentidos; después, imaginar causas finales en las cosas; por último, postular un ser trascendente a la naturaleza. Por ello, el orden sensorial es sólo un modo de percibir y de recordar oscuro y sin fundamento objetivo, que depende de la disposición de nuestro cuerpo más que de la naturaleza misma de las cosas.⁶⁰ El prejuicio finalista nos lleva a imaginar que las cosas naturales responden al plan diseñado por alguien. Y aquellos filóso-

⁵⁶ E2p40e1.

⁵⁷ Spinoza trata el tema de las ficciones a lo largo de su trayectoria intelectual. Decir ficción no es mucho: hay que precisar. En el TIE habla de ficciones de esencia y existencia; en los CM habla de ficciones útiles. Y en la *Correspondencia* entra a discutir con diversos correspondientes algunos casos concretos sobre ficciones voluntarias e involuntarias. Así pues puede decirse que Spinoza desarrolla (aunque de forma dispersa) toda una teoría sobre la ficción.

⁵⁸ Ep 32 (a Oldenburg, 1665). Se expresa de manera parecida en E4p4c. M. L. de la Cámara, "La naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza", pp. 129-141.

⁵⁹ E1Ap; E2p29e; E4p62c.

⁶⁰ Libro quinto de la *Ética*. Edición de Vidal Peña, pp. 88-97.

fos que identifican a ese alguien con un Dios personal, antropomorfizan y obran por reducción a la ignorancia.

La matemática es la ciencia que ha contribuido a cambiar ese panorama engañoso acerca de las cosas naturales, y en eso Descartes fue brillante. Pero no definitivo. La matemática de Spinoza no es la que se basa en una consideración cuantitativa del orden y de la medida. Los números no son para él sino modos de pensar, auxiliares de imaginación y la cantidad divisible carece de valor racional.⁶¹ La tesis será ilustrada con el conocido ejemplo del cuarto proporcional:⁶² el supremo valor de una proporción no consiste en poder determinar el cuarto guarismo partiendo de tres términos dados (como hace el comerciante), ni en calcular la razón numérica común para una serie (como hacen los matemáticos), sino en intuir la razón de identidad (una y la misma) de toda la serie sobre la base de que *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et conexio rerum*.

Habiendo identificado las causas de los prejuicios, el orden racional —expresado en la fórmula *causa sive ratio*— iluminará la comprensión de lo real desde la primera definición de la *Ética*, la de *causa sui*. El orden causal es un orden autofundante e inmanente, orden común para el pensamiento y la extensión. Por lo que, no existiendo nada que trascienda ni la naturaleza ni la humana capacidad, Spinoza aspira a mostrar su validez para el conocimiento de Dios y del mundo, del hombre, sus afectos y su mente. Frente a las ficciones científicas cartesianas, él propone las nociones comunes. Y frente al análisis cuantitativo, él propone la deducción genética de ideas adecuadas a partir de una *idea vera*: “A estos, sin duda —escribe Spinoza—,

⁶¹ Ep12 y Ep15e. Sobre esta temática he escrito el artículo “Razones y proporciones: observaciones sobre la idea de orden en el siglo XVII”, en *El porvenir de la razón* por J. Carvajal (coord.), Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 2004, pp. 29-39. Sobre la concepción del tiempo en Spinoza y su consideración imaginativa del tiempo cuantitativo, ver: M. Luisa de la Cámara: “O Simeón o Jacobo: la función teórica del tiempo”, en *Espinosa: ética e política*, por Jesús Blanco (ed.), Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 191-197.

⁶² E2p40e. Ver A. Matheron, “Spinoza and Euclidean Arithmetic: The example of the fourth proportional”.

les parecerá asombroso que tra te yo de los vicios e inepticias de los hombres a la manera de la geometría [...], [mas] la naturaleza es siempre la misma y en todas partes una y la misma su virtud y su potencia de obrar. Esto es, en todas partes son siempre las mismas las leyes de la naturaleza [...]. Y por ello, una y la misma debe ser también la razón para entender la naturaleza de las cosas”.⁶³

El *orden y conexión de las causas* es un orden más simple y lógico que el aparente orden estético; y supera con mucho el propósito cartesiano de una ciencia universal basada en un orden y medida cuantitativos. El *mos geometricus* de Spinoza se opone tanto al conocimiento ordinario como a la imaginación cuantitativa y encarna un proyecto de racionalidad objetiva no trascendente como alternativa al mero cálculo instrumental que ofrece la cantidad imaginada. A esta racionalidad objetiva contribuye la imaginación a través de las nociones comunes.

4. La referencia crítica a Descartes en Spinoza y en David Bohm

Permítasenos aún una reflexión última —que propongo con cautela y como una sugerencia de lectura que puede animar el debate— a propósito de los programas de Spinoza y Descartes desde la mirada de la física contemporánea. El programa cartesiano descrito en la primera parte de nuestro trabajo dominó la física hasta el siglo XIX. Louis de Broglie destaca el valor del mecanicismo por cuanto permite determinar con precisión en el espacio-tiempo cartesiano el comportamiento de individuos dotados de propiedades precisas (figura y movimiento). Descartes ha dado un enorme impulso a la ciencia física, “consolidando así una trayectoria de la humanidad larga y fecunda”.⁶⁴

⁶³ E3praef.

⁶⁴ Louis de Broglie, “Por los senderos de la física”, p. 158. La interpretación estricta del programa cartesiano en física compromete a sostener que: 1) los objetos materiales son representados por corpúsculos o pequeños granos de extensión

Mas aquella imagen del universo comenzó a transformarse desde principios del siglo XX con las aportaciones de la física de partículas. El nuevo escenario contempla la sustitución del cuerpo individual por la de sistema cuántico, cuyas propiedades son los 'observables'⁶⁵ representados por un operador matemático. Los objetos cuánticos carecen de una magnitud determinada (ni esencia, ni propiedades, ni continuidad en el tiempo) siendo percibida su presencia de manera indeterminada. En oposición al mecanicismo cartesiano⁶⁶ que permite el conocimiento exacto de individuos con propiedades físicas precisas (figura y movimiento), la física cuántica considera sistemas de partículas, cuyas propiedades inestables permiten sólo una medida incierta. Lo que, en cierto modo, viene a ser 'la muerte' de la materia clásica (en expresión de Bernard d'Espagnat⁶⁷). Y determinó que la Escuela de Copenhague considerase supérflua cualquier interpretación del mundo físico en términos de ontología. Mientras que otros físicos, como De Broglie y David Bohm, partieron en busca de lo real para incorporarlo a la ciencia.⁶⁸

con propiedades fijas (figura); 2) una determinada localización de estos corpúsculos en un continuo espacio-temporal; 3) los movimientos de los corpúsculos son producidos por causas externas (movimiento), y 4) gracias a las leyes generales, al análisis infinitesimal y al cálculo diferencia-integral es posible determinar o predecir el comportamiento futuro de estos corpúsculos. Hasta 1850 la ciencia física aplicó estos principios cartesianos de forma rigurosa. La teoría de los gases y la teoría atómica utilizaban también imágenes corpusculares al igual que la física relativista (Einstein no renuncia ni a la dimensión espacio-tiempo ni a la causalidad necesaria).

⁶⁵ Los denominados "observables", vinculados a la situación experimental en que aparecen, forman parte de un conjunto o sistema integrado por el observador, el aparato y el acontecimiento. Por eso no poseen una magnitud fija (ni esencia, ni propiedades fijas, ni continuidad temporal): su presencia contingente va asociada con su medición. La teoría ortodoxa postulaba la superposición de estados onda-partícula para calificar ese estado indefinido y ambiguo de la materia: solamente en su apreciación se producirá el colapso de la función de onda (ψ), permitiendo conocer uno de sus estados cuánticos. Esa inestabilidad de los objetos cuánticos se dobla por una medida incierta (principio de incertidumbre de Heisenberg).

⁶⁶ Cf. A. Rioja, "Filosofía y universo cuántico", pp. 276 y ss.

⁶⁷ D'Espagnat, *Matière et réalité*. Spinoza es mentado como modelo de realismo.

⁶⁸ Louis de Broglie, *op. cit.*, p. 170. Él profetiza el porvenir de la ciencia física en la dirección señalada: "Quizá una tal teoría podría llegar a rebasarlo, al propio tiempo que justifica todos los éxitos alcanzados por el formalismo probabilista actual, previendo nuevos fenómenos de los que no puede dar cuenta [...]. La ma-

4.1. La versión cuántica denominada de “variables ocultas”

En 1951 David Bohm⁶⁹ (Pensilvania, 1917-1992) sostenía una versión ortodoxa de la mecánica cuántica (*Quantum theory*), en el marco de la Escuela de Copenhague. El año 1952 supone el comienzo de una etapa nueva en su física, cuando, inspirándose en la teoría de De Broglie,⁷⁰ se propone reestablecer el realismo y el determinismo de las leyes, concediendo cierta autonomía a los objetos cuánticos respecto al observador y a los instrumentos de medida (versión denominada de “variables ocultas”). Éstas se encontrarían en un nivel más profundo, sub-cuántico, que permite complementar el incierto comportamiento de las partículas con un marco determinista laplaciano. De tal manera que, frente al instrumentalismo que reduce los fenómenos microfísicos a su medición, Bohm postulaba la dualidad onda-corpúsculo, de la cual el fenómeno spin y la luz polarizada serían parámetros que corresponden a ciertas “variables ocultas”. Pero como contrapartida, Bohm tuvo que renunciar al principio de localidad,⁷¹ postulando la acción a distancia (lo que viola el principio del mecanicismo clásico, según el cual las interacciones entre los cuerpos exigen proximidad espacial y continuidad temporal): un verdadero *tour de force* contra la tradición cartesiana.⁷²

yoría de los teóricos actuales de la Física, no piensan que ello pueda ser así. Pero evidentemente sólo el porvenir podrá llegar a zanjar la cuestión”.

⁶⁹ Cf. James T. Cushings, “Bohmian Mechanics and its Ontological Commitments”, en *Ontology Studies. Cuadernos de Ontología*, pp. 125-134.

⁷⁰ Según la interpretación de la denominada doble solución (o teoría de la onda-piloto), dos soluciones son posibles para la ecuación de Schrödinger: “psi” remite a una onda de probabilidad (objetiva) en un espacio abstracto (de Hilbert), mientras que “u” hace referencia a una onda real a modo de partícula en el espacio tiempo cotidiano. Esta interpretación supone la adopción del determinismo y del realismo que fueron criticados por los físicos cuánticos ortodoxos.

⁷¹ Cf. A. Rioja, “Filosofía y universo cuántico”, pp. 274 y ss.

⁷² El principio de localidad desempeña un papel central en el mecanicismo cartesiano, regulando las interacciones entre los cuerpos de modo que tienen lugar entre cuerpos próximos en el espacio y en el tiempo. Este principio clásico garantiza que la medición de un determinado fenómeno físico no afectará a otros sistemas situados a distancia, porque la causalidad es exclusivamente local. Contrariamente a esto Bohm establece que la medición de una partícula perturba a aque-

Lo esencial para nuestro propósito consiste en que Bohm, por una parte, cuestionó el principio de separabilidad y contestó el principio de localidad —quedando así al margen del ideal cartesiano; mas por otra parte, recuperó valores tradicionales de la ciencia, como el realismo físico o la causalidad. Esta ambigüedad explica la importancia relativa que él concede al mecanicismo: “Estamos en condiciones de esperar que de ahora en adelante la descripción del universo según los ejes cartesianos no tendrá ya una importancia primordial, de manera que un nuevo tipo de descripción será necesaria para acordar las leyes de la física”.⁷³

4.2. La totalidad del universo y el orden implicado

Es a partir de los años ochenta cuando David Bohm desarrolla su pensamiento en una dirección inesperada, incorporando a su teoría física de “variables ocultas” una especulación de carácter ontológico. Ya en *Causalidad y azar* (1957) recurrió a la noción de infinito cualitativo de la naturaleza para caracterizar un universo más allá del mecanicismo cartesiano: “La noción de infinidad cualitativa de la naturaleza nos permite conservar la totalidad de las realizaciones positivas efectuadas por el mecanicismo. Además dicha noción nos permite ir más allá de ese programa mostrando sus limitaciones así como las nuevas vías para un mejor desarrollo de nuestros conceptos y de nuestras teorías científicas”.⁷⁴ Dicha noción parecía una idea fecunda, por cuanto remite a un nivel más profundo y rico que el de mundo experimental de las partículas de materia,⁷⁵ de tal manera que las leyes causales y el azar eran casos

lla con la que estuvo unida en el pasado. Lo que supone que las coordenadas cartesianas de espacio y tiempo no desempeñan ningún papel en la física cuántica.

⁷³D. Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, p. 212.

⁷⁴D. Bohm, *Causalidad y azar en la física moderna*, p. 200. En particular el capítulo V.2, que trata de los envites del mecanicismo, pp. 191-192.

⁷⁵*Ibid.*, p. 202.

límite de las leyes que rigen aquel orden más profundo.⁷⁶ Según esta otra concepción las interacciones entre partículas son interpretadas en términos tales que la autonomía individual desaparece:⁷⁷ “Las relaciones recíprocas entre cosas implican que cada cosa que existe en la naturaleza contribuye de alguna manera al orden total, y también que dicha contribución no puede quedar reducida a ello completa, perfecta y absolutamente”. De todo ello el físico extraerá dos grandes tesis ontológicas: 1) el universo es un proceso de transformación constante (movimiento universal eterno) u holomovimiento, inherente a la materia y opuesto al mecanicismo cartesiano,⁷⁸ y 2) las cosas que percibimos como definidas e invariables en realidad son sólo abstracciones⁷⁹ aisladas de aquel movimiento eterno: “La noción de infinitud de la naturaleza nos lleva a considerar cada una de las cosas naturales como una forma de abstracción aproximativa”.

En 1980 la aparición de *Totalidad y orden implicado* completa su visión ontológica de la naturaleza (globalidad continua) desde la noción de orden integral, que le permite abrazar las conquistas del mecanicismo clásico y de la nueva física.⁸⁰ En este contexto introduce la contraposición: “orden implicado”-“orden explicado” que resulta fundamental en su especulación teórica. Si el mecanicismo describe el universo con arreglo a un orden exterior o explicado de los cuerpos en el espacio (*explicate, unfolded*), él concibe también otro orden diferente, orden implícito o implicado (*implicate, enfolded*) que penetra cada región del espacio en un universo donde todo está en todo. Este orden del universo asociado a un pleno global dinámico es simultáneo e instantáneo y está fuera del tiempo de la

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 207-210.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 215, 217, 223.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 224-227.

⁸⁰ Cf. A. Rioja, “Orden implicado *versus* orden cartesiano. Reflexiones en torno a la filosofía de David Bohm”, en *Llull*, 15 (1992), 369-394. La autora ofrece una consideración crítica muy esclarecedora. L. Espinosa, “Spinoza y David Bohm: un diálogo sobre filosofía natural”, pp. 309-327.

imaginación: “Este orden no debe ser comprendido como una distribución regular de objetos (por ejemplo, en filas), ni tampoco como la distribución regular de acontecimientos puntuales en una serie. De hecho se trata de un orden total, implícito en cada región del espacio y del tiempo”.⁸¹

Ahora bien, esta concepción de la naturaleza como el proceso eterno de movimiento de la globalidad continua, ¿obliga a eliminar el orden mecánico en el mundo? En absoluto: la complejidad de lo real demanda nuevas perspectivas.⁸² El análisis cartesiano es útil y eficaz para la vida porque hace posible su manipulación. El mundo cotidiano tiene por modelo la máquina y es figurado como un todo divisible de partes exteriores unas a otras que ocupan un lugar preciso en el espacio y el tiempo. Ahora bien, la imagen de la máquina no explica de forma satisfactoria ese otro orden escondido del universo, consistente en un movimiento eterno integral, indivisible y fluyente, o holomovimiento (*Undivided Wholeness in Flowing Movement*). De entre los nuevos modelos propuestos para pensarlo el más adecuado es el holograma.⁸³

Con ello Bohm propone una alternativa filosófica a la especulación de Descartes en términos muy próximos a Spinoza. Bohm admite que: “El sistema de coordenadas cartesianas ha dominado la realidad física desde hace trescientos años. A menudo ese sistema ha funcionado bien, ya que ha engendrado una actividad coherente en torno a él. Sin embargo, en este libro ponemos en cuestión la utilidad general del sistema cartesiano”.⁸⁴

⁸¹ Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, p. 210.

⁸² *Ibid.*, 154.

⁸³ El nivel profundo de la realidad puede ser concebido como un holograma gigante: la energía o la masa de cada región contiene información sobre el universo entero: un orden único indivisible (*ibid.*, p. 219). Ninguna medición de dicho holomovimiento es posible, pues se trata de un proceso primario por relación a los fenómenos cuánticos observables. Las partículas cuánticas, electrones, fotones, son abstracciones de la totalidad, es decir, modos de descripción que permiten subrayar ciertos rasgos del fenómeno observado. Otros modelos propuestos para figurar la inseparabilidad del fenómeno es la gota de tinta disuelta en glicerina: la luz, el fluido, el ojo están en una intersección de órdenes. El movimiento total abarca todas las intersecciones de todos los sistemas de movimiento.

⁸⁴ Bohm, “Qué es el orden”, p. 139.

Las descripciones analíticas son útiles en contextos en los cuales lo único que interesa es la perspectiva de los componentes individuales interactuando desde el exterior.⁸⁵ Sin embargo, una descripción de la totalidad de lo real exige ser concebida desde órdenes de movimiento más amplios. Lo real reposa en el postulado del orden implícito del universo: “La totalidad de la existencia está plegada en el interior de cada región del espacio y del tiempo. Así cada cosa aislada por abstracción en nuestro pensamiento: una parte cualquiera, elementos o aspectos de la existencia, está plegada en el todo; y por consiguiente cada cosa está en relación intrínseca con la totalidad de la que ha sido abstraída”.⁸⁶ Entonces, cualquiera que sea la naturaleza de los cambios en el movimiento total, siempre se entremezclan permaneciendo inseparables. El nuevo parámetro “grado de implicación” (T) sustituye a los ejes X e Y. El parámetro “tiempo” (t) carece en este proceso de importancia: “la totalidad del orden implicado está presente en cada instante de tal manera que la estructura total engendradora a partir de dicho orden puede ser descrita sin conceder al tiempo ninguna importancia esencial”.⁸⁷ El orden implicado es extratemporal, eterno.

4.3. Una epistemología relacional

Bohm se aleja también de la autoridad de Descartes en lo que al hombre se refiere. Si la simplicidad no existe en la naturaleza tampoco existirá en el ámbito de la mente: mente y cuerpo no interactúan causalmente, ya que son cambios constantes emergentes de un universo multidimensional único.⁸⁸ Tres siglos antes Spinoza ya había escrito, frente a Descartes, que “ni el cuerpo puede determi-

⁸⁵ La función principal de los ejes cartesianos es procurar una descripción exacta y rigurosa del orden explicado de los cuerpos. Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, p. 211.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 240.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 217.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 290.

nar al alma a pensar, ni el alma al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)".⁸⁹

Además, Bohm distingue —en paralelo con la doctrina de E2p40e2— dos géneros de conocimiento: el pensamiento (*thought*) como proceso mecánico asociado a la memoria individual en vista de su adaptación al entorno; y la intuición (*intelligence*) que es un acto inmediato de conocimiento gracias al cual nuevos órdenes son percibidos.⁹⁰ Las ideas poseen una estabilidad relativa, y su conocimiento forma parte de una cadena de ideas en el marco de ese proceso dinámico único del orden total integral. David Bohm refuta el representacionismo cognitivo de ideas en una mente, sustancia de un sujeto individual. Valgan como botón de muestra estas palabras suyas: "En el marco de la totalidad indivisible del mundo, el intento de explicar la relación existente entre la idea y la cosa con una correspondencia reflexiva no significa nada; pues no sólo las ideas sino también las cosas son solo formas abstractas separadas del proceso total".⁹¹

Resulta inevitable evocar aquí aquel pasaje de E2p49e, donde se lee: "Pero de tales prejuicios podrá desembarazarse fácilmente quien atienda a la naturaleza del conocimiento, la cual no implica en absoluto el concepto de la extensión, y entenderá así que la idea (supuesto que es un modo del pensar) no consiste en palabras, ni en la imagen de alguna cosa". Desde el punto de vista metodológico, el análisis es rechazado por Bohm en cuanto práctica abusiva —utilizada de forma exclusiva y sistemática— que desemboca en la fragmentación del saber humano, contravieniendo así toda comprensión científica.⁹² Dicha actitud fragmentaria ante lo real está provocada no sólo por la forma de percibirlo, sino también por la manera según la cual los hombres actúan en sociedad.⁹³ La falta de co-

⁸⁹ E3p2.

⁹⁰ Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, pp. 83-84.

⁹¹ *Ibid.*, p. 89.

⁹² *Ibid.*, p. 26. Esta fragmentación de las disciplinas tiene efectos perversos en la medicina y la salud.

⁹³ Bohm, *Ciencia, orden y creatividad*, p. 31.

municación, los prejuicios y estereotipos son ejemplos de ideas tácitas que constituyen un obstáculo para el conocimiento verdadero —escribe Bohm, acercándose de nuevo a Spinoza.⁹⁴ Por el contrario, su epistemología suscribe un diálogo entre lenguajes para utilizarlos de una manera nueva y creativa con fines humanos. Lo cual es coherente con su interpretación física de “variables ocultas” (no locales), en la que ofrecía una nueva interpretación del mundo microfísico sin rechazar las conquistas de la mecánica cuántica.

A modo de conclusión

Llegados al final de nuestra reflexión nos planteamos en forma de cuestión, no como tesis, si Spinoza y David Bohm comparten una mentalidad común. Ambos teorizan un orden natural desde la razón. Poco importa que ese orden sea concebido como expresión de la potencia infinita de la sustancia o como holomovimiento: en ambos casos se trata de un dinamismo eterno inmanente y enormemente complejo, alternativo al orden cartesiano (extenso, cuantitativo y divisible). Ambos corren en busca de lo real, y lo conciben como un proceso total que no puede identificarse con el sistema espacio-temporal mecanicista. Como en el *ordo rationis* de Spinoza, la teoría del orden implicado corrige la imagen del universo como suma de individualidades, incluyendo toda forma de autonomía en la totalidad indivisa del movimiento: las figuras aisladas son abstracciones extraídas del holomovimiento, no sustancias.⁹⁵ Por lo que Bohm, aunque no cita expresamente a Spinoza, se aproxima mucho al modelo ontológico de una sustancia única de infinitos atributos que se expresa en infinitos modos.⁹⁶

La filosofía de Spinoza no se reduce a ser ni una exposición ni una refutación de la física de Descartes. Pero es

⁹⁴ E1Ap.

⁹⁵ Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, p. 220.

⁹⁶ E1d6; E1p21; E1p22; E1p29e; E1p33e; E2p7; E2p9; E2p10e.

cierto que esa física contiene todavía restos de una imaginación cotidiana que hay que depurar. Por eso ofrece una explicación racional alternativa en el marco de su ontología. Tampoco Bohm se ha limitado a criticar el mecanicismo o a mejorarlo, sino que propone un nuevo orden integral que abraza las descripciones cuánticas y las intuiciones clásicas.

Esto prueba que ni Spinoza ni Bohm han concebido sus teorías en un vacío absoluto de pensamiento, sino en un contexto cartesiano. Descartes es, por derecho propio, una referencia obligada para ambos, incluso cuando no es aceptado. Lo que confirma una vez más que “las palabras sólo tienen un significado fijo en virtud del uso”.⁹⁷

⁹⁷ TTP, 12, p. 160; ed. Domínguez, p. 289.

MÉTODO, EXPERIENCIA Y DIVINIDAD:
ALGUNAS CONSIDERACIONES
SOBRE EL DEBATE ENTRE SPINOZA Y BOYLE



ANTONIO ROCHA BUENDÍA
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
gestioscireomnia@gmail.com

ABSTRACT: This chapter studies the Spinoza-Boyle debate about Robert Boyle's experiments on the redintegration of Nitro. The traditional interpretation of this debate considers the methodological distinction between empiricism and rationalism. This chapter argues that this interpretation hides the theological and metaphysical foreground. In order to show this, the chapter identifies three main issues that articulate and support the debate: (a) The role of experience in knowledge and research; (b) The nature of mechanisms, its fundamental concepts, goals, and possibilities; and (c) The metaphysical and theological background of Spinoza's and Boyle's discussion. By this, we will be able to clarify to what extent the theological-metaphysical background weakens, strengthens, or compromises their respective philosophical thesis.

Introducción

Hasta hace relativamente poco tiempo, por razones y compromisos teóricos cuya discusión excede con mucho el ámbito de análisis de este escrito, nuestras interpretaciones y lecturas sobre la historia de la filosofía, particularmente aquel periodo denominado como Modernidad Temprana, estuvieron mediadas por dos fuertes prejuicios historiográficos, profundamente arraigados: 1) el mito de

la secularización, según el cual nuestra Modernidad Occidental se configuró como un proceso de separación y autonomía de las distintas esferas del conocimiento y de la vida social, respecto al pensamiento religioso; es decir, la noción de secularización describiría aquel proceso histórico en el que un grupo de pensadores empieza a confrontar, refutar y poner en crisis los presupuestos teológicos que articulaban y dotaban de sentido a la totalidad de nuestras prácticas y relaciones sociales, remplazando aquellos presupuestos por fundamentos de carácter naturalista, histórico, etcétera. 2) La construcción de un *tipo*, casi un personaje que cumplía en cada caso la función de héroe literario en la narrativa de la secularización: el científico o filósofo natural como un personaje comprometido con la investigación pura, liberado de cualquier compromiso político, teológico o de cualquier otro tipo que no estuviese relacionado con la búsqueda desinteresada de la Verdad.¹ De estos dos prejuicios depende, en buena medida, la división metodológica entre “empiristas” y “racionalistas” para clasificar a los pensadores de aquella época; división que supone como único criterio qué se considere en cada caso —la razón o la experiencia— a la vez como la fuente segura de nuestros conocimientos y como el criterio último que nos va a permitir discriminar entre verdad y error.

El objetivo del presente texto es ilustrar, mediante el análisis de un caso específico, los límites de estas categorías para leer las discusiones de la Filosofía Moderna en toda su complejidad. Nos ocuparemos en las siguientes páginas de la controversia entre Spinoza y Robert Boyle a propósito de los experimentos de este último sobre la reintegración del nitro, tal como aparece en las cartas 6, 11, 13, 14 y 16 de la *Correspondencia* del filósofo holandés.² Intentaremos mostrar que leer tal controversia desde la

¹ Para una discusión más extensa y elaborada de estos dos “prejuicios” o “mitos” historiográficos, cf. el monumental estudio de Stephen Gaukroger, *The emergence of scientific culture. Science and the shaping of Modernity 1210-1685*. Nueva York, Oxford University Press, 2006, particularmente la Parte IV.

² Como es bien sabido, Spinoza y Boyle no sostuvieron nunca una relación epistolar directa, sino que todos sus intercambios, incluido el debate que nos ocupa,

división metodológica “empirismo/racionalismo” y, por tanto, bajo los prejuicios historiográficos de la secularización y la investigación pura, no sólo empobrece nuestra comprensión del debate, sino que, de manera más importante, nos oculta la palestra teológica y metafísica sobre la que esta reyerta se lleva a cabo y adquiere todo su sentido.

Con la finalidad de orientarnos en la lectura de la correspondencia Spinoza-Boyle, hemos identificado tres cuestiones principales que articulan o que sostienen todo el debate: (a) cuál es el lugar y el papel que desempeña la experiencia en el conocimiento y la investigación; (b) cuál es la naturaleza del mecanicismo, es decir, sus conceptos fundamentales, sus fines y posibilidades, y (c) sobre qué trasfondo teológico y metafísico están discutiendo ambos autores y qué relevancia tiene en el desarrollo de sus investigaciones, es decir, en qué medida las debilita, las fortalece o las compromete. Así pues, dedicaremos el primer apartado a describir brevemente los objetivos del proyecto de Boyle y los resultados de sus experimentos con el nitro, tal como aparecen descritos en sus *Certain Physiological Essays*. Luego, reconstruiré las objeciones de Spinoza y las réplicas de Boyle respecto a dichos experimentos. Por último, volveré sobre las tres cuestiones principales con el fin de esclarecer la densidad de la controversia y la profundidad de los desencuentros entre Spinoza y Boyle, más allá de la interpretación superficial que los opone en virtud de su “experimentalismo moderno” y su “racionalismo dogmático”.

1. Robert Boyle, corpuscularismo y experimentación

Desde las primeras líneas del prefacio a sus *Certain Physiological Essays*, Robert Boyle deja en claro sus intenciones: mostrar la utilidad de la química, y particularmente

se dieron, entre los años de 1661 y 1663, a través de Henry Oldenburg, entonces secretario de la Royal Society.

de la experimentación, para la Filosofía Natural. Químicos y filósofos, afirma Boyle, han protagonizado un largo distanciamiento basado principalmente en el desprecio mutuo. Para los filósofos de la “ciencia nueva”, los químicos son hombres prácticos: en el mejor de los casos, sus experimentos sirven para fines mundanos como curar algunos malestares, explorar las virtudes de las plantas, descubrir propiedades de los materiales posteriormente aprovechables para la navegación o el arte militar, etcétera; en el peor de los casos, lunáticos que invierten sus años investigando la transmutación de cualquier metal en oro. Por su parte, para los químicos el filósofo no es más que un hombre abstracto, despreocupado del mundo, un pretensioso que quiere escribir el Libro de la Naturaleza pero sin tener comercio con las cosas de este mundo, es decir, precisamente con esa Naturaleza que pretende describir. ¿Cómo conciliar, pues, estas dos posiciones tan aparentemente contradictorias? El programa científico de Boyle consistirá precisamente en mostrarle a cada uno, al filósofo y al químico, cuál es el lugar que pueden y deben ocupar en la indagación de la Naturaleza, recordándoles sus virtudes específicas así como la potencia y los límites de sus respectivos proyectos: el químico debe *ilustrar*, mediante sus experimentos, las nociones generales descubiertas por el filósofo natural. Ahí donde el filósofo propone tesis, conceptos y leyes naturales, basado en su especulación, el químico debe probar su plausibilidad, mostrando en qué medida aquéllas bastan para explicar y dar cuenta de los fenómenos de la Naturaleza.

Boyle encuentra dos dificultades en la consecución de sus objetivos: 1) Al interior de la llamada “nueva filosofía” existen dos posturas principales: atomistas y cartesianos. ¿Cómo los experimentos pueden intentar probar las tesis de cualquiera de esas dos teorías, si previamente hemos suspendido el juicio sobre ambas? Es decir, si no podemos aceptar ninguna de las dos teorías, sino hasta haberlas ilustrado mediante experimentos, ¿qué experimentos debemos hacer y para ilustrar a cuál de las dos,

supuesto que ninguna es más elegible que la otra sino hasta que la experimentación así lo haya decidido? La segunda dificultad, estrechamente relacionada con la primera: 2) Boyle escribe para los *Learned Men*, los Hombres Educados representantes de la nueva filosofía, entre quienes hay tanto cartesianos como atomistas, ¿a qué interlocutor debe preferir?, ¿cómo complacer a alguno de ellos sin ofender al otro?

Boyle propone las siguientes soluciones: solventar la primera dificultad proponiéndose ilustrar únicamente nociones muy generales, es decir, nociones que puedan ser comunes o transversales a ambas teorías y que, a partir de su generalidad, sirvan para seguir avanzando. La segunda dificultad es afrontada del siguiente modo: Boyle afirma que si bien las tesis atomistas y cartesianas difieren entre sí en muchos aspectos, su oposición a los peripatéticos —es decir, al aristotelismo escolástico— delimita su inscripción a un terreno común: negativamente, ambos se oponen a las *Formas Sustanciales* y las *Cualidades Reales* como categorías legítimas para explicar la naturaleza; en términos positivos, ambos buscan explicar los fenómenos mediante el recurso a *little bodies* diversamente formados y movidos. Pero, sobre todo, ambos intentan deducir todos los fenómenos de la naturaleza a partir de dos categorías fundamentales: materia y movimiento local. Además, señala Boyle, las diferencias entre atomismo y cartesianismo son de orden metafísico³ y no fisiológico, por lo que su discusión y esclarecimiento caería fuera del ámbito de competencia del experimentalista. Más allá de esas diferencias metafísicas, entonces, podemos considerar a cartesianos y atomistas como *una misma filosofía*.⁴ A esta filosofía unificada por sus depuraciones conceptuales, Boyle la denomina *Hipótesis Corpuscular*, en la medida en que explica la Naturaleza a partir de cuerpos minúscu-

³Esto es, sus posiciones en torno a la existencia o no del vacío, el origen del movimiento, la naturaleza del cuerpo, la divisibilidad de la materia, etcétera.

⁴Robert Boyle, *Certain Physiological Essays*, p. 122.

los; pero también la llama *hipótesis mecanicista*, por su destreza y poder para obrar máquinas mecánicas.⁵

De este modo, Boyle define los objetivos de su empresa científica: 1) ilustrar las nociones de la hipótesis corpuscular mediante experimentos; 2) explicar las cosas de la Naturaleza, pero *sin pronunciarse sobre la naturaleza de las cosas*, es decir, que sus conclusiones no adquieren ningún tipo de compromiso ontológico, limitándose a proponer modelos o hipótesis explicativas; 3) producir una *historia de las cualidades*, esto es, una recopilación exhaustiva de fenómenos naturales y la posterior clasificación y ordenamiento de sus cualidades en primarias y secundarias o derivadas, y 4) conciliar a químicos y filósofos al interior de un solo programa de investigación de la Naturaleza. Al final de su prefacio, Boyle señala, como de pasada, que dicha conciliación probaría que la tesis de lo químicos, según la cual es posible operar transmutaciones entre distintos cuerpos naturales, lejos de ser una fantasía a desechar junto con las nociones y presuposiciones escolásticas, puede de hecho ser ilustrada y alcanzada por la nueva filosofía. Mostrar la posibilidad de la transmutación se convierte así en otra de las tareas asignadas al experimentalismo. Volveremos sobre este último punto al final de nuestro texto.

1.1. Los experimentos sobre el nitro

A grandes rasgos, podríamos resumir las conclusiones alcanzadas por Boyle en sus experimentos del siguiente modo: el (A) nitro es un cuerpo heterogéneo compuesto de (a') espíritu de nitro y (b) sal fija. Dicho de otro modo, que la combinación de (a') y (b), dos cuerpos de naturaleza completamente distinta, da lugar a la emergencia de un tercer cuerpo (A), el nitro, distinto a su vez en naturaleza de cualquiera de los dos cuerpos anteriores. Precisamente esta

⁵ *Idem.*

conclusión, a saber, la heterogeneidad del nitro, será el primer blanco de ataque de Spinoza.

1.2. Objeciones de Spinoza

I. La primera carga de Spinoza contra las conclusiones del experimentalista inglés consiste en señalar la incompletud y superficialidad de sus experimentos y, por tanto, la inexactitud de sus resultados. Para concluir la heterogeneidad del nitro, señala Spinoza, harían falta otra serie de experimentos que demuestren 1) que el espíritu del nitro (a') no es ya de hecho puro y simple nitro (A), y 2) que (a') el espíritu del nitro *necesita* de (b) la sal fija para devenir (A).⁶ En resumen, lo que objeta Spinoza es que Boyle no ha demostrado todavía que la combinación de (a') + (b) dé lugar a una auténtica transformación, o sea, a un cuerpo completamente distinto, y que los argumentos que presenta para apoyar su conclusión son todo menos concluyentes: "Por lo que se refiere a lo que el ilustrísimo varón dice (en la sección novena) haber descubierto con la balanza y a que los fenómenos del espíritu del nitro son muy diversos y algunos incluso contrarios a los fenómenos del mismo nitro, en nada contribuyen, según creo, a confirmar su conclusión".⁷

Spinoza propone, de hecho, una "explicación más simple": el nitro (A) y el espíritu del nitro (a') son de hecho cuerpos de la misma naturaleza, siendo la única diferencia entre ellos la velocidad a la que se mueven sus partículas. Así pues, las partículas de (A) están mayormente en reposo, mientras que las de (a') son sumamente volátiles y chocan entre sí. La sal fija (b), por su parte, no es más que una escoria o impureza de (A), cuya presencia cree detectar Spinoza incluso en (a'). Si se obtiene sal fija en el experimento, es porque ésta estaba impuramente mezclada

⁶Ep 6, p. 28 (de Spinoza a Oldenburg). Para las citas a la correspondencia, sigo la traducción de Juan Domingo Sánchez Estop, *Spinoza. Correspondencia*. Madrid, Hiperión, 1988.

⁷Ep 6, p. 28.

con el nitro, pero no desempeña ningún papel relevante en su composición. Así, cuando Boyle realiza la reintegración del nitro mezclando (a') + (b), sucede que la única función que cumple (b) es servir como un medio de detención o ralentización de las partículas de (a'): cuando las partículas de (a') alcanzan el reposo o un estado parecido al reposo, el nitro (A) queda recompuesto. No hay, pues, ninguna heterogeneidad del nitro, sino que "la recomposición del nitro sólo consiste en esta fijación de las partículas del espíritu del nitro, y, en su realización, la sal fija sólo desempeña una función instrumental".⁸ Por lo que respecta a los "fenómenos diversos e incluso contrarios" que cree observar Boyle entre (A) y (a'), Spinoza explica cada uno de ellos (sabor, inflamabilidad) mediante las nociones de movimiento, reposo y velocidad, sin necesidad de suponer que se trate de cuerpos con esencias o naturalezas distintas.⁹

II. El segundo objeto de ataque será el método de Boyle. Para Spinoza, "que todas las cualidades táctiles dependen sólo del movimiento, la figura y otras afecciones mecánicas" se puede demostrar *a priori* o metafísicamente, por lo cual ignora "por qué pone tanta solicitud el Ilustre Boyle en inferir esto de su experimento".¹⁰ Boyle replicará, siempre a través de Oldenburg, que sus experimentos tenían como objetivo confirmar, mediante la experimentación química, los principios mecanicistas de la nueva filosofía, y que la legitimidad de este objetivo radica en que "no tiene una confianza tal en su Razón como para no querer alcanzar una concordancia de ésta con los Fenómenos".¹¹

Es en este punto donde los comentaradores han pretendido descubrir la confrontación entre un racionalista dogmático, Spinoza, impulsor de una física *a priori*, y un experimentalista más bien escéptico, Boyle, mucho más moderado en sus conclusiones y más modesto respecto a los límites

⁸Ep 6, p. 29.

⁹Ep 6, pp. 29-30.

¹⁰Ep 6, p. 31.

¹¹Ep 11, p. 44 (de Oldenburg a Spinoza).

de su empresa. La auténtica Modernidad, tal como se le ha entendido desde las coordenadas del secularismo liberal, estaría por tanto del lado de Boyle. Spinoza, defensor del poder absoluto de la razón y de su infalibilidad para conocer el mundo, no ve la necesidad de acompañar sus especulaciones teóricas con experimentos y, precisamente por ello, dice: “juzgo superfluas todas estas demostraciones”.¹² En la última carta del debate, Spinoza responderá que “la recomposición del nitro es un óptimo experimento para investigar la naturaleza del nitro”,¹³ pero únicamente si se han conocido y aceptado previamente los principios del mecanicismo, pues son estos principios los que guían y dan sentido a la experimentación, la cual por sí misma no dice ni prueba nada. Como veremos en el último apartado, el *quid* de la disputa no será tanto la renuncia o no a la experimentación, ni siquiera la posibilidad de desarrollar una física *a priori*, sino el lugar que cada uno asigna a la experiencia en sus programas filosóficos y, en última instancia, dos respuestas distintas a la pregunta sobre qué significa tener una experiencia.

III. El tercer ataque de Spinoza consiste en señalar una supuesta inconsistencia en las categorías con las que Robert Boyle está trabajando en sus experimentos. En el primer párrafo de su *The History of Fluidity and Firmness*, Boyle afirma:

No examinaremos ahora si los Filósofos habrían hecho mejor en considerar la Fluidez y la Solidez más bien como Estados que como Cualidades de los Cuerpos. Pero sea como sea, ya las consideremos como Estados o como Cualidades, resulta suficientemente manifiesto que aquéllas deben ser contadas entre las más generales de las Afecciones de las Convenciones o Asociaciones de varias partículas de materia en Cuerpos de una cierta denominación, habiendo esca-

¹²*Idem.*

¹³Ep 13, p. 54 (de Spinoza a Oldenburg).

samente cualquier porción de materia en el Mundo que no sea o bien Fluida o bien Estable o Consistente.¹⁴

Spinoza, por su parte, criticará la inclusión de la fluidez y la solidez entre las “afecciones más generales” de la naturaleza. Empleando una clasificación más o menos común entre los pensadores del periodo, el holandés distingue entre “nociones puras que explican la naturaleza” (movimiento, reposo y sus leyes) y nociones vulgares, que no explican la Naturaleza tal como es en sí misma, sino “en su relación con los sentidos humanos”. Estas nociones vulgares serían, por tanto, relativas a nuestra propia experiencia, pero no operativas para producir ningún conocimiento cierto y estable. Para Spinoza, fluidez y solidez son nociones de este segundo tipo, en la medida en que sólo tienen sentido en referencia a nuestra propia experiencia del mundo y a los límites de nuestra forma —humana— de percibir. Boyle se equivoca, por tanto, al incluirlas entre las nociones puras, lo cual hace que sea inconsistente con los propios presupuestos mecanicistas que dice defender, o al menos intentar ilustrar.

IV. Discutiendo los experimentos realizados por Spinoza para probar su teoría según la cual la sal fija (b) no es sino una escoria presente tanto en el nitro (A) como en el espíritu del nitro (a'), y que sólo desempeña un papel instrumental en la reintegración de (A), Boyle señala, por un lado, que de ser cierta cualquier sal podría servir para reintegrar el nitro; y, por otro, que Spinoza desliza subrepticamente un supuesto no demostrado y que, por tanto, estaría viciando o malogrando sus experimentos: la hipótesis de la imposibilidad del vacío. Spinoza, pues, tendría un compromiso metafísico que, al no estar respaldado ni probado por ningún experimento, cumpliría la función de ser un mero recurso *ad hoc* para que el experimento muestre precisamente lo

¹⁴En adelante y a menos que se indique lo contrario, todas las traducciones de los textos de Robert Boyle son mías.

que Spinoza quiere que muestre: “Y no cree el Autor [*i. e.* Boyle] que haya ningún fenómenos que pruebe la necesidad de una materia sutilísima como la que postulabais, siendo ésta, en su opinión, sólo una consecuencia de la hipótesis de la imposibilidad del vacío”.¹⁵

Spinoza, por su parte, acepta sin reservas haber partido en sus experimentos de la asunción de que el vacío es de hecho imposible, pero replica: “lo que ignoro es por qué llama Hipótesis a la imposibilidad del vacío, pues es fácil colegir que la nada carece de propiedades”. El argumento es casi aristotélico: si aceptamos que es imposible que se den accidentes sin sustancia, entonces debemos conceder que el vacío es un concepto imposible. Cualquier accidente, por ejemplo, un color, una posición o una determinada figura, necesitan darse en otra cosa como en su “sustancia”; no puede haber, por tanto, “lo blanco”, sino tan sólo un borrego que es blanco, ni tampoco “lo redondo” o “lo acostado”, sino tan sólo cosas redondas y acostadas. La noción de vacío contradice esta regla, pues supone la existencia de una cantidad sin sustancia. Nuevamente, la cuestión de fondo aquí es el estatuto epistemológico que pueden tener la razón o la experiencia, es decir, el grado de certeza que pueden alcanzar sus respectivas demostraciones. Para Boyle, como ya vimos, se trata siempre de “hipótesis”, puesto que no podemos alcanzar un acceso directo y absoluto a lo real. Para Spinoza, en cambio, toda demostración racional es no sólo verdadera, sino también *necesaria*.

V. En la Carta 11, Boyle intenta defenderse de las críticas de Spinoza recordando que su propósito no era explicar la verdadera naturaleza del nitro, sino: 1) por un lado, refutar la doctrina escolástica de las Formas Substanciales, mostrando su inutilidad e ineficacia para dar cuenta de los fenómenos de la naturaleza, y 2) por otro, mostrar la plausibilidad de las hipótesis mecanicistas. Mis conclusiones,

¹⁵Ep 11, p. 44 (de Oldenburg a Spinoza).

parece recordarnos Boyle, no tienen ningún compromiso ontológico, puesto que no me comprometo con ninguna afirmación acerca de cuál sea la naturaleza verdadera de las cosas, sino sólo con modelos o tesis que nos las expliquen de manera verosímil. Spinoza replicará a esta declaración señalando con ironía la aparente ingenuidad de Boyle: “no pienso ciertamente —y mucho me cuesta creerlo— que nuestro sapientísimo Boyle, se propusiera tan sólo en su Tratado sobre el Nitro mostrar que la pueril y ridícula doctrina de las Formas Substanciales, las Cualidades, etc., se asienta sobre una base endeble. Más bien opino que este destacado Señor nos ha querido explicar la naturaleza del nitro; a saber, que es un cuerpo heterogéneo que consta de partes fijas y volátiles”.¹⁶

El núcleo de esta respuesta no es tanto aceptar o no la heterogeneidad del nitro, sino mostrar que, pese a sus propias palabras, e incluso pese a sus propias intenciones, la postura de Boyle sí implica asumir ciertos compromisos ontológicos. Y no sólo sobre la naturaleza del nitro, sino, como veremos enseguida, de manera mucho más importante, sobre los límites y posibilidades del entendimiento humano, la relación entre Dios y el Mundo y, finalmente, sobre nuestra concepción de la Naturaleza.

2. ¿Qué Dios, qué Naturaleza? ***El trasfondo teológico-metafísico*** ***de la controversia entre Boyle y Spinoza***

Volvamos, pues, a nuestras tres cuestiones iniciales: el *locus* de la experiencia en la investigación de la Naturaleza, la definición del proyecto mecanicista y los supuestos metafísico-teológicos de ambos autores. Para ello, empezaré por referirme a un argumento del filósofo italiano Andrea Sangiacomo en torno a las distintas concepciones

¹⁶Ep 13, p. 52 (de Spinoza a Oldenburg).

del entendimiento en Spinoza y Boyle,¹⁷ pues considero que dicho argumento permitirá atender las tres cuestiones en conjunto.

De acuerdo con Sangiacomo, Spinoza posee una concepción objetivista del pensamiento; Boyle, en cambio, insiste sobre su opacidad. Expliquémonos. Para Spinoza, nuestro acceso a la verdad está fundado y garantizado ontológicamente, puesto que “las ideas y nuestra mente no son fenómenos subjetivos encerrados en nuestra alma o en nuestro cerebro, sino la expresión en nosotros de una realidad fundada en Dios mismo”.¹⁸ Así, tenemos ideas verdaderas en la medida en que nuestra *mens* no es sino una modificación o expresión de la potencia infinita de Dios para pensar, la cual es idéntica a su potencia actual de obrar.¹⁹ En ese sentido, el problema para Spinoza no es cómo garantizar nuestro acceso a la verdad, pues éste se halla ontológicamente fundado, sino explicar cómo es posible el error. Ésa, como nos recuerda Sangiacomo,²⁰ será una de las tareas principales del método en Spinoza.

Por nuestra parte, podemos afirmar que ésa es precisamente la cuestión que busca atender la teoría de los géneros de cognición, particularmente la teoría de la *imaginatio*. En el famoso segundo escolio a la cuadragésima proposición del libro segundo de la *Ética*, Spinoza define su tipología del conocimiento. El primer género, llamado imaginación u opinión, tiene una doble fuente: (1) proviene de la “experiencia vaga”, es decir, del comercio sensible con el mundo “de manera mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento”.²¹

¹⁷ Andrea Sangiacomo, “Débat sur la méthode: du bon usage de l’expérience selon R. Boyle et B. Spinoza”.

¹⁸ *Ibid.*, p. 16. Traducción mía.

¹⁹ E2p7c sostiene lo siguiente: “De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, que cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, a partir de la idea de Dios, según el mismo orden y con la misma conexión”.

²⁰ Sangiacomo, *op. cit.*, p. 17.

²¹ E2p40ec2. Esta caracterización corresponde al segundo género de percepción descrito en TIE §19: “2. Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet”. Traducción: “II. Hay

Las cosas se nos presentan en su particularidad más tosca e inconexa, signadas por el azar y la arbitrariedad de la *fortuna*,²² cuando aprehendemos el mundo desde la imaginación, no entendemos la cosa según el lugar que necesariamente ocupa en la naturaleza, es decir, el orden causal mediante el cual ha sido producida, sino que la juzgamos a partir del efecto que tiene sobre nuestro cuerpo.²³ Pero la aprehensión imaginaria emerge también (2) a partir de los signos del lenguaje y la opinión de los otros, “[P]or ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras recordamos cosas y formamos ciertas ideas similares a aquellas por cuyo medio imaginamos esas cosas”.²⁴ Determinamos los objetos a partir de los signos mediante los cuales nos los representamos, de modo que llegamos a pensar que el vocablo ‘*pomum*’, completamente arbitrario, nos dice algo acerca del fruto con el cual solemos asociarlo.²⁵ La imaginación, pues, es conocimiento mediato en el peor sentido de la palabra: sus contenidos están en el alma sin revisión ni crítica.²⁶

Dos cosas deben destacarse en esta descripción: 1) Que el carácter inadecuado de la imaginación no procede nunca de la naturaleza limitada de nuestro entendimiento o de una supuesta brecha que la separaría del mundo objetivo, sino de su carácter “mutilado y confuso”. Si la imaginación es inadecuada, no lo es por una incapacidad constitutiva,

la percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no es determinada por el entendimiento, sino que se llama así porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo incommovible”.

²² Si bien es cierto que, según el esquema ontológico spinoziano, todo acontece de manera absolutamente necesaria, Spinoza reserva el término *fortuna* para hablar de los sucesos “[...] que no están en nuestra potestad, esto es, a propósito de aquellas cosas que no se siguen de nuestra naturaleza” (E2p49e).

²³ Cf. E2p16c2 sostiene lo siguiente: “Sequitur secundo quod ideae quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem quam corporum externorum naturam indicant”. Traducción: “Se sigue, segundo, que las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos”.

²⁴ E2p40e2.

²⁵ E2p18c.

²⁶ En TIE §19, esta segunda forma de la imaginación aparece como el primer modo de percepción: “1. Est perceptio, quam ex auditu aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus”. Traducción: “1. Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo de los llamados arbitrarios”.

sino porque sus ideas sólo representan parcialmente a su objeto. 2) Si las ideas de la imaginación son inadecuadas, lo son, además, debido a su carácter arbitrario y fortuito; es decir, que la imaginación nos presenta ideas disociadas del orden causal de su producción. Cuando nos relacionamos imaginariamente con nuestras ideas, las abstraemos del orden común de la Naturaleza para remitirlas únicamente a nuestra propia experiencia particular y subjetiva. Así pues, para Spinoza el subjetivismo no es el límite constitutivo e irrebasable de nuestro entendimiento, sino tan sólo el primer género de cognición y el modo inmediato y acrítico de relacionarnos con el mundo.

Estamos en condiciones de abordar nuestra primera cuestión: la posición que ocupa la experiencia en la prosecución de la verdad. Spinoza no renuncia jamás a la experiencia como fuente de aprendizaje y verdad; todo lo contrario, le concede un lugar dentro de su teoría del conocimiento, asignándole el primer género y mostrando que es, de hecho, nuestra forma más fundamental de relación con lo real. Sin embargo, es debido a su carácter confuso e inadecuado, es decir, imaginario, que la experiencia debe ser sometida a *crítica*.

Desde el punto de vista de Spinoza, lo que está ausente en Boyle es una *crítica de la imaginación*, puesto que ninguna experiencia, ni siquiera aquellas que se pretenden reguladas o controladas, constituye por sí misma un hecho bruto, es decir, un dato transparente e incuestionable. Si la experiencia tiene sentido, incluso aquellas experiencias que se pretenden circunscritas y controladas —esto es, los experimentos—, esto se debe a que es posible remitirlas a una red causal de ideas que las explica y les otorga un *locus* singular en la red de relaciones causales que constituye la Naturaleza. Ése es, en el fondo, el sentido de la objeción de Spinoza según la cual el experimento sobre la reintegración del nitro sólo se entiende y prueba algo, si hemos aceptado previamente los postulados del mecanicismo.

Con el objetivo de abordar la segunda cuestión, a saber, la definición de los límites y alcances del mecanicismo o de

la nueva filosofía en general, debemos regresar un momento a la concepción del entendimiento en Robert Boyle. Para Boyle, contrariamente a Spinoza, no tenemos garantizado un acceso objetivo a la verdad, sino que nuestras observaciones y teorías acerca de la Naturaleza están siempre signadas por la subjetividad, la opacidad y las limitaciones de nuestro entendimiento: “No parece, por tanto, insensato pensar tanto que Dios ha hecho nuestras facultades tan limitadas que, en nuestra presente condición de mortales, deben existir algunos objetos más allá de la comprensión de nuestro intelecto [...] como que, no obstante, Él nos ha dado suficiente luz para percibir que no podemos alcanzar un conocimiento claro y completo de tales objetos”.²⁷ Es precisamente por esa razón que nuestras teorías acerca de la Naturaleza sólo pueden alcanzar un carácter hipotético: debido a que nuestro acceso a la verdad no está garantizado, al hecho de que nuestro entendimiento no puede jamás alcanzar verdades absolutas, tenemos que pensar que nuestras observaciones y conclusiones tendrán siempre un carácter meramente provisional. La razón no nos entrega verdades, sino proposiciones verosímiles.

Es por ello que, mientras para Spinoza, como observamos en el intercambio epistolar con Boyle, las demostraciones de Bacon y Descartes de los postulados del mecanicismo o la tesis sobre la imposibilidad del vacío poseen un carácter absoluto, elevándose al rango de *verdades necesarias*, Boyle utiliza siempre el calificativo de “hipótesis” para referirse a estas tesis, e incluso para su propia filosofía corpuscular. La nueva filosofía es una hipótesis en el sentido de que nos proporciona un modelo *posible* para explicar la totalidad de los fenómenos naturales, pero nada nos garantiza que sus descripciones se correspondan con la esencia íntima de las cosas.²⁸

²⁷ Boyle, *Discourse of Things Above Reason*, W9, 370-371, *apud* Sangiacomo, *op. cit.*, p. 20.

²⁸ Sobre este punto, *cf.* Filip Buyse, “Spinoza and Robert Boyle’s definition of mechanical philosophy”.

Con los elementos que hemos reunido hasta ahora, sin embargo, podemos empezar a cuestionar la posición filosófica de Boyle, presentada, como ya vimos, en los términos de hipótesis sin compromisos ontológicos. Cuando Spinoza replica a Boyle sobre este punto, expresándole su sorpresa e incredulidad, está intentando subrayar el hecho de que su posición respecto al carácter hipotético de la nueva filosofía sí implica al menos un compromiso metafísico fuerte: la asunción de que nuestro entendimiento es finito y, por tanto, impotente y limitado. Boyle pretende no hacer afirmaciones sobre la naturaleza íntima de las cosas, pero en el fondo asume que conoce verdaderamente la esencia de al menos una: nuestro propio entendimiento.

Pero este presupuesto nos conduce de inmediato a otro o, mejor dicho, al zócalo teológico que lo sostiene. Si nuestro entendimiento se encuentra atravesado por una opacidad constitutiva, esto se debe precisamente su estatus de *creatura*. Así, lejos de constituir un gesto moderno o una sana precaución escéptica, la renuncia explícita de Boyle a la posibilidad de alcanzar verdades absolutas se explica por una presuposición de carácter religioso, a saber, su compromiso con un Dios trascendente cuyas acciones y obras se encuentran más allá de nuestra comprensión. Para Boyle, encerrar a Dios dentro de límites del entendimiento humano constituiría sin duda una herejía: “No considero que negarse a idolatrar al entendimiento signifique degradarlo; y no constituye una injuria a la razón concebirla como una facultad limitada, sino una injuria su Autor pensar que el entendimiento del hombre es tan infinito como el Suyo”.²⁹ En ese sentido, el lugar asignado tradicionalmente a Boyle en esta reyerta, como el experimentalista moderno enfrentado al racionalista dogmático, debe empezar a matizarse: “es por ello que sería peligroso ver en la demanda de asignarle límites a la razón, de la cual Boyle es uno de sus más destacados partisanos, la so-

²⁹ Boyle, *Discourse of Things Above Reason*, W9, 371, citado en Sangiacomo, *Débat*, 24.

lución a toda forma de dogmatismo: creer que en última instancia, todo es posible, porque todo es una cuestión de probabilidad, no es menos dogmático que creer ciegamente en la potencia infinita de la razón humana”.³⁰

Conclusiones

Para concluir, volvamos por un momento a la cuestión de las transmutaciones. Como recordábamos al comienzo, Boyle sostiene que es la nueva filosofía —y no la escolástica— la que ha abierto la posibilidad de comprender el viejo sueño de los químicos: entender y obrar transmutaciones entre cuerpos diversos de la Naturaleza. Sostiene el inglés:

Mientras que las Escuelas declaran, por lo general, que la transmutación de una Especie en otra, y particularmente la de los metales más bajos en Oro, es contraria a la Naturaleza y Físicamente imposible; la Doctrina Corpuscular, por su parte, que rechaza las formas sustanciales de las Escuelas y considera que los Cuerpos no difieren sino en Magnitud, Figura, Movimiento o Reposo y Situación de sus partículas componentes, las cuales pueden variar casi infinitamente, parece mucho más favorable a la Doctrina Química acerca de la posibilidad de obrar cambios maravillosos, e incluso transmutaciones en los Cuerpos mixtos.³¹

Es, pues, la hipótesis corpuscular la que es favorable a los sueños alquímicos de la transmutación de los cuerpos mixtos. Debemos a Andrea Siangacomo, también, la referencia a un texto poco conocido de Boyle titulado *Some Physico-Theological Considerations about the possibility of the Resurrection*, donde enuncia como uno de sus objetivos teóricos mostrar que la resurrección es científica y físicamente posible. Intentando ligar estas afirmaciones con los experimentos sobre el nitrógeno, Sangiacomo señala: “¿qué es, en efecto, la resurrección de un cuerpo sino el proceso de su reintegra-

³⁰ Sangiacomo, *Débat*, 32. Traducción mía.

³¹ Robert Boyle, *Certains*, 127.

ción a partir de sus elementos dispersos?”³² Así, vemos que la empresa teórica de Boyle, por tanto, no es accidental, sino hondamente informada por presupuestos y móviles religiosos. En ese sentido, sostenemos que cualquier intento de reconstruir e interpretar el pensamiento del experimentalista inglés debe pasar necesariamente por un cuidadoso análisis y una evaluación de sus compromisos teológicos. A la luz de estas consideraciones, podemos releer con otros ojos el debate con Spinoza, ya no sólo en términos de dos posturas divergentes acerca de la investigación científica y la experimentación, sino como la confrontación de dos proyectos metafísico-teológicos completamente contrapuestos. Ahí donde Boyle vislumbraba la oportunidad de encomendarle a la nueva filosofía la tarea de fundamentar científicamente las transmutaciones y, en última instancia, la posibilidad de la reencarnación, Spinoza considera que esa posibilidad depende, por el contrario, de una comprensión imaginaria de Dios y, por tanto, de la Naturaleza de la Sustancia, es decir, de la estructura íntima de lo real:

No dudo que a todos los que juzgan confusamente las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas les sea difícil concebir la demostración de la proposición 7 [“A la naturaleza de una substancia pertenece el existir”]. Y ello es así porque no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben de qué manera se producen las cosas. De lo cual resulta que fingen para las sustancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales, pues quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo y, sin repugnancia alguna de la mente, fingen que tanto los árboles como los hombres hablan y que los hombres se forman tanto a partir de piedras como de semen, y se imaginan que cualesquiera formas se cambian en cualesquiera otras.³³

³²Sangiacomo, *Débat*, 29.

³³Elp8e2.

IMAGINACIÓN Y TEMPORALIDAD EN SPINOZA



ALFONSO GAZGA FLORES

Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca

Instituto de Investigaciones en Humanidades

alf_gazga@yahoo.com

ABSTRACT: This chapter offers a phenomenological interpretation of Spinoza's first kind of knowledge as condition of the experience of temporality. It argues that although reason contemplates things under a perspective of eternity, imagination is responsible of the perception of temporary modes of past, present and future. It also argues that imagination, despite its deficiency of intellection of eternity, contributes decisively to a characterization of the human being that is not reduced to its concretion in the figure of the philosophers —such as it appears in the fifth part of the *Ethics*.

Introducción

Se ha repetido más de una vez: Spinoza es la excepción. La disonancia. El reducto conceptual donde se agolpan tradiciones diversas, dispositivos discursivos de varia invención. El arsenal conceptual del filósofo holandés traza un arco que va desde la tradición antigua grecorromana hasta la metafísica cartesiana, pasando por una singular interpretación —y asimilación— de la cábala judía. De ahí la perplejidad, de ahí la dificultad, de ahí la exigencia de la demora. Toda traducción en este registro —no de una lengua a otra, no de un código a otro, sino de un lenguaje a otro— adolece del riesgo de la simplificación vulgarizadora. Pero la opción contraria no es menos halagadora: en ella el riesgo se localiza en incurrir en la mera paráfrasis —en



el mejor de los casos— cuando no en compendiar una retahíla de citas que pretenden trazar la figura de un pensamiento. Como bien ha visto Henri Meschonnic, el caso de Spinoza es, también a este respecto, excepcional.¹ Insistimos: no se trata de meros pruritos filológicos, sino de la radicalidad de un pensamiento que exige prestar atención en todo momento a los matices discursivos que lo conforman. Bajo esta perspectiva, el problema de la tematización de la imaginación ocupa una posición por demás privilegiada al interior de la *Ética*. En este sentido, este trabajo se propone, como meta, ensayar una lectura de la comprensión spinoziana de la imaginación con la finalidad expresa de mostrar su profunda e ineludible significación “temporizante” y afectivo-pasional, más allá de su carácter meramente teórico-epistémico (en tanto conocimiento de primer género). La propuesta interpretativa que ofrecemos se decanta hacia una tematización que haga explícita las relaciones entre imaginación y temporalidad con el objetivo de mostrar tanto el engarce de ambos conceptos así como la *apertura de sentido* —en términos de memoria, presente y expectativa de futuro— que tal engarce posibilita previamente a toda caracterización estrictamente conceptual. Entiéndase bien: no se trata de comprometer a la filosofía spinoziana con ninguna vertiente “fenomenológica” *avant la lettre* —despropósito análogo a convertirlo en un idealista radical² o en un materialista revolucionario—,³ sino de ha-

¹ Cf. Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, p. 90.

² La “acusación” de “idealista” y, con ello, de *acosmista* hacia Spinoza puede rastrearse hasta la famosa disputa en torno al panteísmo que marcó la penúltima década del siglo XVIII. Una “acusación” que llegará hasta el Hegel de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: “El mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno [*Phänomen*] al que no se le atribuye realidad efectiva [*wirkliche Realität*], de tal manera que este sistema debe ser visto más bien como acosmismo”. Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1830], § 50.

³ La apuesta interpretativa de talante “materialista” que guía una parte considerable de las discusiones contemporáneas de la *Ética* abrevan, con distintos matices, en la sugerente lectura propuesta por Antonio Negri. En efecto, en *La anomalía salvaje*, el filósofo italiano afirma sin ambigüedades: “Spinoza muestra la alternativa del vivir como potencia material en el interior del bloque metafísico de la filosofía moderna —de aquella vicisitud filosófica, para entendernos, que va

cer hincapié en que la estrategia desplegada —sobre todo en las partes segunda y tercera de la *Ética*— para patentizar lo que aquí denominaremos como el “automatismo de la imaginación”, bien puede caracterizarse como una descripción en clave fenomenológica del universo temporal y afectivo-pasional de los modos humanos que somos. A partir de lo anterior, este trabajo se articula en torno a tres apartados: en el primero de ellos discutiremos la caracterización que de la imaginación hace Spinoza en la famosa proposición XVII de la segunda parte de la *Ética*; para ello recurriremos a algunos pasajes del *Tratado de la reforma del entendimiento* donde, a nuestro juicio, se pone de manifiesto la vinculación insoslayable entre imaginación y corporeidad; en un segundo momento abordaremos la relación entre imaginación y memoria para mostrar cómo lo pretérito temporal se constituye bajo el automatismo de los procesos imaginativos; finalmente, en la tercera parte de este trabajo, nos referiremos a la “expectativa de futuro” que la imaginación instaaura en tanto condicionada o determinada por el deseo o *Cupiditas*. Ahora bien, más allá de toda pretensión de originalidad —la cautela se impone— nuestro propósito último será mostrar cómo frente a la naturaleza de la razón que percibe las cosas bajo una cierta especie de eternidad (*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere*),⁴ esto es, fuera de toda significación temporal o temporalizante, la imaginación es en última instancia la encargada de instaurar relaciones temporales y, con ello, de otorgar significación —permítasenos la expresión: *existencial*— a la estancia donde acontece el modo singular humano finito. Dicho en otros términos: aquí se trata de someter a escrutinio sobre todo el *nunc fluens* y no el *nunc stans*, con el objetivo expreso de caracterizar el acontecer de lo humano en el plano de eso que Spinoza denomina como “conocimiento de primer género”. Intentaremos, en esta medida, proponer y ensayar un diálogo

desde Ficino y Cusano hasta la muerte de la filosofía en el siglo XIX”. Cf. Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, p. 18.

⁴E2p44c2.

conceptual que vaya más allá de la problemática “macrológica” que fundamenta ontológicamente los distintos niveles de la *Ética* hacia eso que, con singular lucidez, el filósofo español Luciano Espinoza denomina como la instancia “microfísica” del pensamiento spinoziano.⁵

1. *Imaginación y corporeidad*

En este primer apartado nos interesa destacar el lugar que ocupa lo inadecuado dentro la metafísica de Spinoza, en el entendido de que dicha metafísica intenta hacer inteligible —llevando a un plano conceptual— el registro temático de lo que filósofo holandés denomina como “ideas inadecuadas”. Esto con el propósito de apuntar hacia los procesos de racionalización que las “ideas inadecuadas” exigen y admiten dentro de una metafísica que no da cabida a lo falto de sentido. No es que, como intentaremos mostrar, las ideas inadecuadas posean un rasgo “positivo” en términos epistemológicos, es que para Spinoza —asumiendo la perspectiva del Ser absolutamente infinito— dichas ideas obedecen, al igual que cualquier otro modo singular finito, a un principio legaliforme que las dota de significación. En un sentido que no sin vacilaciones cabría de calificar como “antropológico”, la conceptualización de las ideas inadecuadas nos muestra, pese al anacronismo de la formulación, que nuestro estar-en-el-mundo —lo que podríamos denominar como la “actitud natural” en la que nos encontramos en la relación de nuestro cuerpo con los cuerpos exteriores, así como en la relación de nuestra propia mente con nuestro propio cuerpo— acontece originariamente en un plano imaginativo y pasivo. En un texto temprano como lo es el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Spinoza muestra una profunda reticencia frente al espectro discursivo de lo imaginativo, sobre todo debido a su carácter pasivo y mera-

⁵ Cf. Luciano Espinoza, “Sustancia y orden en Spinoza; la praxis perspectivista de la razón”, pp. 53-79.

mente receptivo. En efecto, frente a la actividad del *Intellectus*, que da lugar a ideas verdaderas, la *Imaginatio* reviste por definición un carácter estrictamente pasivo: “hemos mostrado que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación [*Imaginatio*], es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo [...] en virtud de lo cual reviste el alma [ánima] un carácter pasivo”.⁶ Dos notas nos interesa destacar aquí: la vinculación de la imaginación con el cuerpo y el componente pasivo que ésta comporta. De este modo, ya en un texto sumamente temprano como lo es el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza —en ese itinerario que tiene como objetivo de alcanzar el “sumo bien” y el “conocimiento verdadero de las cosas”⁷— propone una caracterización de la imaginación en términos expresamente negativos en función de su carencia de relevancia epistemológica. En efecto, en el contexto de la obra que estamos comentando, el filósofo holandés insiste constantemente en este doble rasgo de la imaginación para contraponerlo a la actividad del entendimiento cuyo objetivo no es otro sino conocer “la esencia íntima de las cosas”⁸ en función de sus causas próximas. Como escribe Spinoza: “la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos”.⁹ Y si conocer es conocer *por la causa*, el conocimiento *adecuado* será aquel donde comprendamos la causa o *ratio* que explica *genéticamente* el efecto correspondiente. Se trata, como puede apreciarse, de un proceder intelectual de naturaleza sintética, puesto que en él se “reproduce” idealmente el comportamiento formal de su objeto —*ideatum*— “en cuanto real”.¹⁰ El conocimiento adecuado se aleja así del concepto de *adequatio* escolástica en la medida en que para Spinoza

⁶TIE § 84.

⁷TIE § 1.

⁸TIE § 95.

⁹TIE § 85.

¹⁰TIE § 41.

conocer genéticamente involucra el carácter activo del intelecto, mismo que re-construye la trama causal que engendra al efecto. La clave aquí reside en el rasgo activo y actuante del *intelecto*, en lo que podríamos denominar como la posesión formal de su propia potencia en tanto partícipe activo de la potencia absoluta de pensar divina.

Conocer causalmente no es meramente remontarse a un estado de cosas previo al efecto, sino estrictamente conocer lo que causa, genera o engendra al efecto. Que no haya conexión real entre objeto —se entiende: un objeto extensional— e idea (tal y como sostiene Spinoza) quiere decir entonces que la noción de *adecuación* incide al interior del propio intelecto, a su potencia intrínseca que la permite re-crear *idealmente* —en tanto “ser-objetivo”— lo que acaece *formalmente*. La relevancia de estas tesis de cara a la comprensión de la imaginación en la filosofía spinoziana —más allá de las diferencias discursivas que separan al *TIE* de la *Ética*— serán abordadas más adelante; baste por el momento tomar en cuenta que en la *Ética* Spinoza lleva a cabo una tematización de la imaginación con una hondura y complejidad teórica inusitada, misma que está inserta en una problemática de índole ontológica cuyo eje rector reside en la conceptualización de la sustancia infinita que enmarca todo el desarrollo temático del *opus magnum* spinoziano. Obviamente, dado el contexto de este trabajo, nos es imposible detenernos en discutir los distintos niveles de complejidad que la comprensión del Ser absolutamente infinito posee al interior de la filosofía spinoziana. Basta señalar que el profundo y radical *inmanentismo* que el filósofo holandés defiende obliga y exige tener presente en todo momento —algo que no siempre ocurre en la literatura especializada— que el modo singular finito humano es “una afección, esto es, un modo que expresa la naturaleza de Dios de un modo cierto y determinado”.¹¹ El animal humano no es un “imperio dentro de otro imperio”, sino una expresión modal determinada que hunde sus raíces en úl-

¹¹ E2p10d. Cursivas mías.

tima instancia en la *Natura naturans* en tanto ésta es lo originante, lo *espontáneo*, el principio generativo que se despliega, en tanto *essentia actiosa*, dando lugar a la *Natura naturata* y sus distintos modos. Estos supuestos macrológicos anteceden, como es ampliamente sabido, el acaecimiento del modo humano concreto. Acaecimiento que tiene lugar vía la mediación de los modos inmediatos infinitos correspondientes a los atributos de *extensión* y *pensamiento*; atributos que nos son conocidos en la medida en que somos partícipes de los mismos. Si bien el *mos geometrico* encuentra aquí un escollo en tanto Spinoza no deduce *estrictamente* la mente del pensamiento y el cuerpo de la extensión, no permite descalificar —sin matiz alguno— el procedimiento argumentativo del filósofo holandés; como lo ha señalado Luciano Espinosa: “[En Spinoza] el discurso se nutre de la realidad: de la experiencia de la misma, además del filtrado conceptual y de la elaboración especulativa”.¹² En un tenor similar se pronuncia Luis Ramos-Alarcón: si bien el orden geométrico “da la prioridad a las demostraciones *a priori*, creo que sólo de manera *a posteriori* podemos demostrar que la *res extensa* y la *res cogitans* son atributos divinos”.¹³ Esto queda claro sobre todo en el caso que nos ocupa: en efecto, en la segunda parte de la *Ética*, Spinoza presenta, a título de Axioma, el carácter pensante del hombre: “El hombre piensa”;¹⁴ en este mismo tenor, y también remitiendo a su carácter axiomático, el filósofo holandés sostiene en la demostración de la proposición XIII de esta misma parte: “tenemos ideas de las afecciones del cuerpo” y el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.¹⁵ En resumen, tal y como se señala en el Axioma 5: “No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular aparte de los cuerpos y los modos del pensar”.¹⁶ Que todas estas tesis posean un estatuto axiomático no es baladí: signan, a modo de pórti-

¹² Luciano Espinosa Rubio, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, p. 17.

¹³ Luis Ramos-Alarcón, “Sustancia, inmanencia e individualidad en la *Ética* de Spinoza”, pp. 40-41.

¹⁴ E2ax2.

¹⁵ E2p13d; E2p13c; E2p17e.

¹⁶ E2ax5.

cos, los posteriores desarrollos argumentativos que conducirán a lo que proponemos denominar aquí como una teoría de lo inadecuado sostenida por el *automatismo de la imaginación*. Nos parece, en efecto, que la singularidad de la segunda parte de la *Ética* radica en buena medida en que en ella Spinoza desarrolla las consecuencias que habrían de seguirse de la doctrina inmanentista de la sustancia expuesta en la *pars prima*; de manera específica se trata del *despliegue de la inmanencia* por lo que respecta al modo singular finito humano. Un despliegue discursivo que da lugar a eso que François Zourabichvili denomina como “la más extraña comarca especulativa del spinozismo”.¹⁷ Es desde esta perspectiva que la teoría de lo inadecuado y el automatismo de la imaginación pueden ser consideradas como una descripción de la “actitud natural” del modo humano en su relación con los cuerpos exteriores, con sus *cogitandi modos* y con su propio cuerpo. Esta triple relación —previa a toda tematización teórico-conceptual— presupone el *mundo* donde tiene lugar efectivamente la experiencia humana afectivo-pasional. En función de nuestros intereses en este trabajo, es relevante considerar que, en este nivel discursivo, Spinoza recurra constantemente, tanto para clarificar el mecanismo que da lugar a las ideas inadecuadas, así como el modo en que se estructura el automatismo de la imaginación, a ese fondo de inteligibilidad último que no es otro sino el Ser absolutamente infinito *modulado* a través de la noción de *quatenus* o “en tanto que”, misma que funge como eje rector para dotar de sentido —un sentido propiamente ontológico— lo que sin ella sólo sería una disminuida y deficitaria antropología empírica. Teniendo todas estas tesis presentes, adquiere pleno sentido lo señalado por Spinoza en la proposición 16 de la segunda parte de la *Ética*: “La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza

¹⁷ François Zourabichvili, *Spinoza. Una física del pensamiento*, p. 9.

del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior”.¹⁸ Esto significa que en el trato o comercio que tenemos con otros cuerpos está implicada tanto la naturaleza de nuestro propio cuerpo, como la naturaleza del cuerpo externo; pero esta “implicación” no significa en ningún caso conocimiento adecuado, ni de nuestro cuerpo ni del cuerpo exterior. Más aún, como escribe Spinoza en el corolario a la proposición que estamos comentando: “las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos”.¹⁹ Una declaración similar la podemos encontrar en el escolio a la proposición 1 de la cuarta parte de la *Ética*: “una imaginación es una idea que indica más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo externo, pero no, ciertamente, de manera distinta, sino de manera confusa”.²⁰ Lo señalado en estos pasajes es por demás relevante: el encuentro entre nuestro cuerpo y los cuerpos exteriores “implican” —siempre entre comillas— las respectivas naturalezas de unos y otros, pero sobre todo *indican* el estatuto de nuestra propia corporeidad. Y es aquí donde empieza a gestarse el *mundo imaginativo*: “Si el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, la mente humana contemplará ese cuerpo externo como existente en acto [*actu existens*] o como estándole presente, y ello hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de aquel cuerpo”.²¹ Esta proposición es por demás reveladora para toda comprensión de lo *imaginario* en Spinoza: lo que constituye en primera instancia a la imaginación es precisamente considerar los cuerpos exteriores como “existentes en acto” o como “presentes”; nótese que no se trata de la intelección de la presencia (lo cual supondría la actividad de la mente), sino de la *representación* imaginativa (y profundamente pasiva) que en su automatismo

¹⁸ E2p16.

¹⁹ E2p16c2.

²⁰ E4p1e.

²¹ E2p17.

da lugar a considerar las cosas *como si* estuviesen “presentes”: “llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan a los cuerpos externos como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas”.²² La imaginación es pues meramente representativa (en un sentido pasivo) frente al intelecto que, tal y como vimos más arriba refiriéndonos al *Tratado de la reforma del entendimiento*, es activo y, en tanto tal, re-creativo —en el sentido preciso de que re-produce objetivamente lo que acaece formalmente. En este sentido, la imaginación tiene una primera vinculación con lo temporal en tanto se refiere al presente o a lo presente; dicho en otros términos: la imaginación, en tanto *representativa*, se ve instada a *traer a la presencia* a los cuerpos exteriores al escenario que ella misma fragua en virtud de las afecciones corporales correspondientes. Bien podría hablarse, en este contexto, de teatralidad imaginativa. ¿Se adivina ya el profundo barroquismo spinoziano?

2. Imaginación y memoria

La teatralidad imaginativa no es sólo una metáfora más o menos afortunada. O al menos no pretende serlo. Considerar los cuerpos exteriores en términos de *presencia*, literalmente *traerlos a la presencia* en el espectro imaginativo, es parte del automatismo de la imaginación, automatismo que es solidario con una *trama narrativa* fundada en el encuentro (conveniente o inconveniente) de nuestra corporeidad con otros cuerpos (humanos o no). Esto es lo que señala Spinoza en la proposición 18 de la segunda parte de la *Ética*: “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos simultáneamente, cuando la mente imagine luego a uno de ellos, al instante recordará también a los otros”.²³ El empleo de las fórmulas temporales en esta

²²E2p17e.

²³E2p18d.

proposición no es baladí: frente al binomio imaginación/presencia, Spinoza emplaza conceptualmente el *recuerdo* (*recordare*) como recurso imaginativo que permite, una vez más, traer a la presencia “aquellos cuerpos externos [...] aun cuando no existan ni estén presentes”.²⁴ Para la explicación causal fisiológica o, mejor aún, psicofisiológica de este proceso, el filósofo holandés recurre a la noción de “vestigio [*vestigium*]” —misma que había aparecido ya en los *Pensamiento metafísicos*²⁵ para caracterizar precisamente el sentido de lo imaginativo—, la cual admite ser interpretada en términos de *huella* o *signo* que imprime un cuerpo exterior sobre el nuestro en los encuentros que tienen lugar según “el orden común de la naturaleza”.²⁶ Frente al orden del *intelecto*, esto es, al orden *interno* —no tributario del objeto— que re-crea conceptualmente el acaecer de las cosas en virtud de sus “concordancias, diferencias y oposiciones”²⁷ y que es “el mismo en todos los hombres”,²⁸ el denominado “orden común de la naturaleza” no es otra cosa sino todo tipo de encuentros fortuitos a los cuales nos haya-mos expuestos. Por supuesto que esta “fortuita presentación de las cosas”²⁹ de la que habla Spinoza en el escolio a la proposición 29 de la segunda parte de la *Ética* debe entenderse en el estricto sentido de su significación epistémica fundada en la perspectiva humana puesto que, desde la perspectiva divina, no cabría hablar en ningún caso de encuentros fortuitos (*fortuitarum occursum*).

Pues bien, es precisamente en función de estos encuentros fortuitos o azarosos de nuestro cuerpo con los cuerpos exteriores que se gesta la *memoria*, la cual es definida por Spinoza como cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de cosas que son fuera del cuerpo humano, la cual [concatenación] se hace en la mente siguiendo el orden y la concatenación de las afecciones del

²⁴ E2p17c.

²⁵ CM, I, 1.

²⁶ E2p29c.

²⁷ E2p29e.

²⁸ E2p18e.

²⁹ E2p19e.

cuerpo humano”;³⁰ de acuerdo con esto, las ideas de las afectaciones por las que es afectado el cuerpo humano³¹ *producen* cierta *concatenación* en la mente que depende, en última instancia, del azar de los encuentros. Es por esto que el filósofo holandés insiste en que la *memoria* —así entendida— no es otra cosa sino “una concatenación solo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que son fuera del cuerpo humano, pero no de aquellas ideas que explican la naturaleza de esas mismas cosas”.³² Las ideas de las afectaciones que con-figuran la memoria son por eso huellas, signos o vestigios imaginativos que *implican* la naturaleza de los cuerpos exteriores pero que no alcanzan a otorgar explicaciones *stricto sensu* de los mismos; esto último supondría, como puede preverse, la actividad intelectual en tanto instancia capaz de formar conceptos e ideas adecuadas.

Ahora bien, más allá de esto, lo que nos interesa destacar aquí es que el tejido temporal referido al *pasado* depende, para su conformación, del papel de la *potentia imaginandi*, la cual elabora, como ya señalábamos líneas arriba, una trama narrativa que será *distinta* en cada caso concreto. A diferencia de la *concatenatio* que el entendimiento reproduce (*concatenatio* que es la misma para todos), la trama imaginativa que cada uno recrea no puede ser sino irreductiblemente singular (lo cual, dicho entre paréntesis, podría contribuir a formular, desde el spinozismo, una teoría de lo idiosincrático respecto a los modos singulares finitos que somos; nos parece que este tema no es asunto menor en términos conceptuales). En breve —y para retomar el hilo de nuestra exposición—: memoria e imaginación son conceptos solidarios que no sólo permiten esclarecer ese modo del tiempo que es el pasado, sino también posibilitan una comprensión más acusada de la relación entre *duración* y corporeidad. Adelantando lo que

³⁰ E3p18e.

³¹ E2p13ePost3 sostiene que: “Los individuos que componen el cuerpo humano y, en consecuencia, el cuerpo humano mismo, son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos”. Por su parte, E2p13ePost6 afirma que: “El cuerpo humano puede mover de muchísimos modos a los cuerpos externos y disponerlos de muchísimos modos”.

³² E2p18e.

veremos más adelante, vale decir que sin experiencia del cuerpo no hay temporalidad alguna. Como escribe Spinoza: “La mente nada puede imaginar, ni puede recordar cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo”.³³ A esta taxativa declaración del filósofo holandés habría que agregar, como corolario, que la memoria está a su vez siempre trasminada de afectos.³⁴

3. *Imaginación y expectativa de futuro*

En distintos momentos de la *Ética* Spinoza enfatiza que la *potentia* propia de la mente, lo que podríamos denominar como su actividad genuina, no es otra sino el hecho mismo de *inteligir* [*intelligere*],³⁵ una de cuyas expresiones más altas es, como es ampliamente sabido, considerar las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad. La rotunda crítica a los recursos de la imaginación que podemos encontrar, por ejemplo, en la Epístola 12 a Meyer, se empata de manera directa con su vinculación respecto al tiempo y a la temporalidad. Quizás sea en la epístola que comentamos donde esta crítica encuentre su máxima hondura: en ella Spinoza llega a sostener que el *tiempo* “no es nada”, sino sólo un “modo de imaginar”. Y sin embargo, tal y como hemos visto, la experiencia humana —en lo que nos hemos permitido denominar, salvando el anacronismo, como “actitud natural”— no podría ser plenamente expresada ni inteligida fuera del horizonte de la temporalidad. En este sentido, la imaginación cobra una relevancia mayor en tanto “abre” o “inaugura” lo temporal o temporario. Esto queda de manifiesto en la tercera parte de la *Ética* en cuanto Spinoza tematiza el universo afectivo-pasional que encuentra su fundamento en la imbricación entre deseo (*Cupiditas*) e imaginación.

³³ E5p21.

³⁴ E3p36.

³⁵ E2p43e. “Nosotros obramos sólo en la medida en que entendemos”. Cf. E4p24d.

En términos de fundamentación conceptual es manifiesto que el deseo —en tanto expresión humana del *Conatus*— precede a la potencia de imaginar (*imaginandi potentiam*³⁶) de la mente (*Mens*), la cual se esfuerza —en cuanto puede, escribe Spinoza— en “imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo”;³⁷ y dado que el aumento de la *potentia* corpórea es simultánea a la *potentia* de la mente, esta última se ve instada por el deseo a imaginar, en términos de *presencia*, todas aquellas cosas que contribuyan a aumentar su *potentia* de obrar. Este esfuerzo, sin embargo, como bien lo señala el filósofo holandés, tiene un límite en función de la potencia o fuerza de la causa exterior comparada con la nuestra.³⁸ De este modo, los denominados “afectos primitivos”³⁹ —ideas-afecciones del cuerpo por las cuales éste aumenta o disminuye su potencia de obrar—, en tanto *patológicos*, fraguan, en su pródiga combinatoria, el amplísimo ámbito de lo afectivo-pasional con su correspondiente *mundo imaginativo*. Y si bien es cierto que para Spinoza el deseo o *Cupiditas* ocupa un sitio privilegiado frente a los otros dos afectos primitivos en tanto que “es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada”,⁴⁰ también es cierto que este “estar determinado por una afección cualquiera” cualifica y cuantifica al *deseo* que será más o menos intenso y de tal o cual manera. La expresión más nítida de esta tesis puede hallarse en la proposición 54 de la tercera parte de la *Ética*: en efecto, en esta proposición, Spinoza tematiza el carácter o naturaleza diversa de los afectos —alegría, tristeza, deseo y sus múltiples ramificaciones— enfatizando que si bien el deseo es la “esencia o naturaleza misma de cada cual”,⁴¹ di-

³⁶ E3p11e.

³⁷ E3p12.

³⁸ E4p5 sostiene: “La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra”.

³⁹ E3p57d.

⁴⁰ E3def1.

⁴¹ E3p56d.

cho deseo diferirá de naturaleza en función de los afectos *pasionales* de los cuales deriva: “Y por tanto, se dan necesariamente tantas especies de alegría, tristeza, amor, odio, etc., cuantas son las especies de los objetos por los que somos afectados”.⁴² Lo que hemos dado en denominar como *automatismo de la imaginación* encuentra aquí su fundamento ontológico —más allá de su significación abstracta y exclusivamente epistémica—: entendiendo que el modo humano, en su *facticidad pre-filosófica*, “está sujeto siempre necesariamente a las pasiones”⁴³ y, en esa medida, se encuentra siempre ya impregnado e inserto en una trama afectiva, será esta última la que determine el carácter e intensidad del deseo correspondiente. Y, a su vez, será precisamente este deseo el que oriente y determine el espectro fluctuante de lo imaginario e imaginativo. Esto es sobre todo evidente respecto a los afectos pasionales de la *esperanza* y el *miedo*,⁴⁴ los cuales, más allá de la carga y valoración negativa que tienen para el filósofo holandés, posibilitan —y es eso lo que nos interesa destacar aquí— la *apertura existencial* de ese modo del tiempo que es el futuro. *Miedo y esperanza* son efectivamente *modos afectivos de estar a la espera* y, por lo tanto, condiciones de posibilidad de lo por-venir —ese por-venir que está vedado a la intelección en acto toda vez que ésta considera las cosas bajo la categoría de la eternidad. Lo por-venir propio de la esperanza y el miedo es pues radicalmente imaginativo, en el sentido en que, escribe Spinoza, “la esperanza no es nada otro que una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita de cuyo resultado dudamos. El miedo, por el contrario, una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa”.⁴⁵ Se entiende que lo *imaginario* incide en la expectativa respecto a la realización efectiva de la cosa por venir: si imaginar es representar en términos de *presencia*, la imaginación (esto

⁴² *Idem.*

⁴³ E4p4c.

⁴⁴ Afectos de cuya mutua relación surgen, a decir de Spinoza, “los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles”. TTP, Praef.

⁴⁵ E3p18e2.

es, la representación) de algo que esperamos (ya sea esto nocivo o benéfico) instaura esa apertura temporal que denominamos futuro. En este sentido —y dentro de los límites estrictos de esta propuesta interpretativa— el futuro o lo por-venir es siempre ya una pro-yección imaginativa fundada en nuestra condición pasional.

En conclusión cabría señalar que *presente*, *memoria* y *porvenir* están así, para Spinoza, signados por nuestra *potencia imaginativa*, así como por su estatuto representacional y los afectos correspondientes:

Llamo aquí pretérita o futura a una cosa en función de que hayamos sido o vayamos a ser afectados por ella. [...] Pues en la medida en que la imaginamos así, en esa medida afirmamos su existencia, esto es, el cuerpo no es afectado por ningún afecto que excluya la existencia de la cosa. Y así [...], el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa de igual modo que si la cosa misma estuviese presente. No obstante, [...] los afectos que se originan de imágenes de cosas similares a estas no son demasiado constantes, sino que en su mayor parte son perturbados por las imágenes de otras cosas mientras los hombres no estén más ciertos de en qué parará la cosa.⁴⁶

En esta medida es que adquiere mayor pregnancia lo que Spinoza señala en la Epístola 12 a Meyer, “el tiempo nada es sino un modo de pensar, o aún más exactamente, de imaginar”. La conclusión se impone: el tiempo o, mejor aún, la *temporeidad*, es, en última instancia, un rasgo ontológico exclusivo del modo humano finito cuyo “*estar en el mundo*” transcurre dentro del horizonte imaginario de la memoria, el presente y la pro-yección futura, es decir, en términos de relato o narrativa (singular o colectiva), pese a lo “mutilado y confusa” que ésta sea. Quizás —y esto lo sugerimos más allá de los límites interpretativos que nos habíamos propuesto— también aquí resida una tarea ética: otorgar lucidez al relato que somos pues, tal y como lo señala María Zambrano, “no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia”.⁴⁷

⁴⁶ E3p18e1.

⁴⁷ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 40.

SOBRE MATERIA E IMAGINACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

@

RODRIGO DÍAZ MEDINA

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
rodrigo.dm.caute@gmail.com

ABSTRACT: Imagination is a fundamental notion to comprehend modes of extension. This kind of knowledge is the common experience for most human beings. This chapter studies the concept of matter in order to understand extension as a mode or as an attribute of substance. This chapter considers the relevance of imagination for giving the perception of matter as divisible and corruptible.

Introducción

En la filosofía moderna el concepto de materia juega un papel fundamental, ya que es uno de los pilares sobre los que se basa la ciencia de la física. Ésta da cuenta de los cuerpos, sus movimientos, trayectorias, relaciones y magnitudes. Sin embargo, en primera instancia, dicho término parece no aguardar una jerarquía demasiado significativa para Spinoza. Ello, porque son limitadas las veces que lo utiliza; por ejemplo, en la *Correspondencia* su exposición más completa se haya en las cartas con Tschirnhaus; en la *Ética*, fundamentalmente en la proposición 15 del libro primero, y en breves ocasiones en el *Tratado breve* y en los *Principios de la filosofía de Descartes*. La razón de dicha ausencia no obedecerá a una carencia conceptual o teórica para formular una física y una metafísica que integren este término, sino, de la misma forma que ocurre con el sistema

cartesiano, el concepto de materia será un equivalente del campo de la extensión. Pero, a pesar de que se integra en el mismo terreno en que lo hace Descartes, la forma y articulación de la filosofía de Spinoza tendrá matices particularmente importantes para criticar la misma idea de materia-extensión cartesiana. Esta crítica supone modificar la idea de la materia como una masa inerte. Además, será un concepto importante ya que permitirá explicar la pertenencia de la extensión a dos ámbitos que, en primera instancia, parecerían irreconciliables. El primero será la extensión como un atributo de Dios, lo que entenderá a la materia como infinita, indivisible y eterna. El segundo ámbito será su comprensión en el ámbito de la imaginación que tendrá la facultad de pensar la materia como divisible, finita y temporal. Entonces, ¿por qué es posible pensar lo extenso a través de la facultad de la imaginación, así como del entendimiento? ¿Qué cualidad habrá de tener el concepto de materia para que tal desarrollo ontoepistémico sea posible? Nuestra hipótesis a desarrollar en el presente capítulo será que, para Spinoza, si bien la extensión como atributo de Dios tendrá que comprenderse a través del entendimiento, el concepto de materia permitirá comprender dicho campo a través de la imaginación. En este ámbito lo extenso podrá ser conocido como múltiple. Esto no querrá decir que las cosas singulares y finitas sean una mera ficción de la imaginación. Más bien significa que, en primera instancia, imaginar es un acto que comprende los cuerpos singulares sin relación a la sustancia y de forma aleatoria. Sin embargo, esto constituirá un momento primigenio y común en toda aprehensión del mundo. Desde el concepto de lo material, entonces, se permitirá dar cuenta de la expresión entre lo extenso como atributo y sus productos.

Para dar razón de esto, la primera sección revisará la serie de cartas entre Tschirnhaus y Spinoza, ya que ahí se describe una crítica a la noción de materia-extensión en Descartes. La segunda sección estudiará cómo esta crítica permite entender en E1p15e el tránsito entre la extensión como atributo y como cuerpo singular y divisible.

1. Crítica de la noción de materia cartesiana. Correspondencia Spinoza-Tschirnhaus

En la filosofía cartesiana, Dios como sustancia infinita no es solamente una idea que integra el alma del hombre al mundo extenso,¹ sino que es el fundamento metafísico sobre el cual la sustancia extensa o material comienza su ser y su movimiento.² Dios será el bastión sobre el que se garantice la cohesión de la extensión a través de leyes de la naturaleza que imprime mediante su voluntad en la sustancia extensa.³ Esto implicará una serie de cualidades o atributos fundamentales que serán: la indefinición de los límites de la materia;⁴ el plenismo, esto es, la extensión por todas partes en su anchura, longitud y profundidad sin dejar espacios vacíos;⁵ su división en una cantidad infinita de formas y tamaños;⁶ su capacidad de movimiento y de reposo;⁷ la distinción entre distintas velocidades en los cuerpos;⁸ la indistinción de lo material entre su propia cantidad y su extensión,⁹ y, finalmente, la cualidad que tienen las distintas partes de la materia de moverse o de permanecer en reposo por un tiempo ilimitado si carecen de relación con otros cuerpos.¹⁰ El resultado de ello será un cosmos organizado y determinado.¹¹ Por otro lado, no todos los

¹ La física cartesiana encuentra sus bases en una metafísica racionalista que busca ser una fuente segura y confiable de conocimiento certero. Será entonces una filosofía que va de la seguridad de principios racionales hacia el mundo; la ciencia se fundará, entonces, sobre ideas *a priori* que permitan un tránsito seguro de la *res cogitans* a la *res extensa*. Dicho desplazamiento, del pensamiento a la extensión estaría mediado por Dios, que es la sustancia infinita y causa de sí. La que, además, se presenta en el hombre a partir de la idea *a priori* del sumo bien. Cf. *Meditaciones*, AT, IX, 127.

² Cf. *Mundo*, AT, XI, 439.

³ Cf. Descartes, *Objeciones y respuestas a Meditaciones Metafísicas*, p. 258; así como cf. *ibid.*, pp. 366, 369; *Disc.*, AT VI, 143.

⁴ Cf. *Mundo*, AT, XI, 429-431.

⁵ *Ibid.*, 431.

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem*

⁸ *Idem*

⁹ *Ibid.*, 432-433.

¹⁰ *Ibid.*, 436.

¹¹ Cf. Laura Benítez Grobert, "Estudio introductorio", *El mundo o tratado de la luz (Descartes, René)*, pp. 21-22.

cambios que se generan en dicha materia pueden ser atribuidos a la acción de Dios, es decir, a su voluntad directa. Muchos cambios serán producto de las leyes de la naturaleza que, si bien resultan de la acción de Dios, actúan en el mundo como una suerte de participación entre su obra y los cambios particulares que ocurren en partes determinadas de la materia.¹² Se podrá inferir que, a partir de las leyes de la naturaleza, se pueden explicar las variaciones que se dan a ese primer “comenzar a moverse” de la materia.¹³ Por esta razón, para la ciencia será importante dar cuenta de las desviaciones o los accidentes que se producen en la interacción de los cuerpos.¹⁴

¿Spinoza toma el concepto de materia de la física cartesiana, o de lo contrario, parte de dicha idea para criticarla y darle un matiz distinto? Para dar respuesta a ello, será importante recordar las epístolas 80 a 83 entre Tschirnhaus y Spinoza. En estas, el químico alemán cuestiona al filósofo neerlandés acerca de la posibilidad de explicar, de manera cartesiana —es decir, *a priori* y mediante la idea de la extensión—, la variedad de las formas corporales.¹⁵ A esto Spinoza responde tajantemente que: “a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una

¹² Cf. *Mundo*, AT, XI, 439.

¹³ *Ibid.*, 434.

¹⁴ Las podríamos resumir muy *grosso modo* en las siguientes:

1) Toda parte de la materia singularmente considerada existe de manera indefinida en un mismo estado mientras que no se encuentre con otra cosa que la mueva (*Mundo*, AT, XI, 435-436). Por lo tanto, no cambiará de figura (forma) o de tamaño a menos que tenga un encuentro determinado con otro cuerpo. De la misma manera, una vez en movimiento un cuerpo no se podrá detener a menos que no se encuentre con otro que lo detenga. No habrá movimiento (o reposo) hasta que los cuerpos se encuentren; el primero depende del choque de un cuerpo inerte con otro en desplazamiento, y una vez en acción, para que un cuerpo pase al reposo depende de la resistencia y la colisión de otros cuerpos (*ibid.*, 436-437).

2) Si un cuerpo empuja a otro, no podrá moverlo sin que el primero pierda parte de su movimiento proporcionalmente; así como un cuerpo no puede quitar movimiento sin que el suyo aumente (*ibid.*, 437-438).

3) Aunque un cuerpo tenga un desplazamiento en línea curva, su movimiento tenderá a ser recto. Su actividad como tendencia diferirá de su acción real. Ello se explica por las variaciones que implican las direcciones individuales de los cuerpos, respecto a la tendencia del movimiento inmutable que imprime Dios a la materia (*ibid.*, 440-444).

¹⁵ Cf. Ep 82, p. 410; de Tschirnhaus a Spinoza.

masa en reposo, no sólo es difícil, [...] sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa”.¹⁶ A partir del solo concepto de materia cartesiana, será imposible dar cuenta *a priori* de las formas de los cuerpos, ya que, si la extensión se define como una masa en reposo, será imposible distinguir a los cuerpos singulares. Desde esta perspectiva, el holandés asegura que, para Descartes, la materia se define a través de la extensión y tendrá como un atributo fundamental que es el ser inerte. Por esta razón, para Spinoza no hay nada que se pueda decir de los cuerpos respecto a la extensión o materia, ya que no tendrá por sí misma alguna cualidad por la que se puedan distinguir sus partes, las formas que éstas pudieran constituir, así como tampoco de sus relaciones. La materia cartesiana, por sí misma, aun con todos sus atributos, es pasiva e inerte. Además, no tiene ninguna propiedad de la cual se siga la producción de una acción con la cual se pudiera dar cuenta de los cuerpos. Por esta razón, Tschirnhaus contesta a Spinoza que, si bien no se puede deducir ninguna de las propiedades de los cuerpos de la materia inerte, sí se podrá llevar a cabo dicha tarea a partir de la materia en movimiento. En este sentido se tendrá que dar razón al químico alemán, ya que para Descartes, a partir de que Dios imprime el movimiento en la materia, se podrán deducir las leyes generales de la naturaleza. Frente a este cuestionamiento y consciente de todas sus implicaciones, Spinoza mantiene firme su postura respecto a que, a partir del concepto de materia, como lo entendía Descartes, es imposible deducir formas corporales. Esto, por el hecho de ser el producto de una creación divina, que ontológicamente será una masa inmóvil e inactiva. A esta cuestión responde Tschirnhaus que definir a la materia a través de la extensión es un desacierto. Por lo que escribe Spinoza a su interlocutor lo siguiente:

¹⁶Ep 81, p. 409; de Spinoza a Tschirnhaus.

En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar *a priori* la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible, y que, por lo mismo, la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo, que exprese la esencia eterna e infinita. Pero quizá un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto.¹⁷

De este pasaje, obtenemos implicaciones interesantes acerca de la crítica que Spinoza realiza al concepto de materia de Descartes. En primer lugar, de la mera extensión no se puede demostrar la diversidad de cuerpos. Esto se encuentra fundamentado en lo que ya se aseveró previamente en la carta 80, de la cual se deduce que de una mera extensión inmóvil no se pueden conocer las formas de los cuerpos singulares. En segundo lugar, no es correcto definir a la materia por medio de la extensión. Esta definición implica que, si diera cuenta de los cuerpos a partir de su movimiento, como asegura Tschirnhaus, lo haría de forma equívoca. Ya que ésta, tanto en su estado inerte como en su estado móvil, no explica la constitución de lo real, que va de la sustancia absolutamente infinita —Dios para Spinoza— a la extensión y mucho menos a los cuerpos singulares. Y finalmente, para que se pueda definir la materia a través de la extensión, ésta tendrá que expresar un atributo infinito, que recorra desde la sustancia absolutamente infinita, hasta sus productos.

La materia es equivalente a la extensión sólo en cuanto que ésta es un atributo infinito y expresivo. Por lo pronto se puede concluir que, para Spinoza, la crítica al concepto de materia en Descartes da pie a una forma totalmente distinta de fundamentar la física. Ya que deja a un lado tanto la noción de la materia-extensión como una masa inerte y creada por Dios, para dar paso a un concepto que implique

¹⁷ Ep 83, p. 412; de Spinoza a Tschirnhaus.

un proceso que irá desde la expresión de la eternidad e infinitud de la sustancia a través de un atributo, hasta los cuerpos particulares.¹⁸

2. *El concepto de materia en la Ética. Entendimiento e imaginación*

El concepto spinoziano de materia no es tomado en su totalidad del cartesianismo, ya que Spinoza niega tanto la factibilidad de que sea una masa inerte, así que la extensión sea una sustancia. En la proposición 15 del libro primero de la *Ética* menciona por primera (y casi única) vez la noción de materia. Esta proposición dice lo siguiente: “Todo cuanto es, es en Dios, y nada puede ser concebido sin Dios”.¹⁹ Todo lo que es, no se puede dar fuera de la sustancia, ni tampoco puede ser concebido sin ella.²⁰ Las cosas que existen, en y por Dios, se les llama en la filosofía de Spinoza *modos*. Este término será entendido de forma radicalmente distinta a la cartesiana, ya que en la filosofía del francés se le llama modo o atributo a las cualidades o características que puede tener una sustancia ya finita o infinita, así como un pensamiento o un cuerpo.²¹ Para el holandés este término designa “las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otro, también por cuyo medio

¹⁸ Al respecto señala Luis Ramos-Alarcón (“Spinoza, crítico de la física cartesiana”, p. 125) que: “Spinoza [...] intenta restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas de poder pero, a la vez, conservar las adquisiciones del mecanicismo cartesiano. Este autor considera un problema metafísico del cartesianismo, distinguir entre creador y creación de la nada, con lo que la fundamentación de la realidad reposa en un voluntarismo que evade la comprensión humana del actuar divino”.

¹⁹ E1p15.

²⁰ Cf. E1p11.

²¹ Sobre ello Descartes (*Principios I*, § 56) advierte que: “Cuando hablo de forma o modo no entiendo otra cosa que lo que denomino en otros lugares atributo o cualidad. Pero cuando considero que la substancia es afectada o diversificada por ellos, entonces uso de modo particular el término modo o forma: pero cuando en razón de esta disposición o cambio, la substancia puede denominarse tal, entonces llamo cualidades a las diversas formas que hacen que ella sea nombrada substancia”.

es concebido".²² El modo es una producción real de la sustancia, pero inmanente a ella, ya que es una afección suya.²³ En este sentido, afirma en la demostración de la proposición 15 que "los modos [...] no pueden ser, ni ser concebidos, sin la sustancia, por lo que sólo pueden ser concebidos en la naturaleza divina y solo por ella pueden ser concebidos. Ahora bien, nada se da aparte de las sustancias y los modos".²⁴ Las modificaciones de la sustancia se dan a través de sus atributos. Spinoza tampoco entiende los atributos a la manera cartesiana, sino que son formas reales por las que Dios expresa su esencia. La definición de atributo será la siguiente: "aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia".²⁵ Hay dos interpretaciones posibles sobre los atributos. La primera es una interpretación idealista, según la cual el hombre distingue los distintos atributos de Dios a partir de su entendimiento particular. La segunda interpretación es realista y afirma dicha distinción como real.²⁶ Cada interpretación

²² E1d5.

²³ Cf. E1p18.

²⁴ E1p15d.

²⁵ E1d4.

²⁶ Hegel será un importante intérprete de la vía idealista ya que, para él, todo lo que sigue de la sustancia es nulidad, y sus productos serán meros reflejos de una realidad única pero vacía. En donde, en primera instancia, se nulifica a los atributos como meros instrumentos del entendimiento, ya que se reducirán entonces a categorías del entendimiento humano que permitirán dividir al mundo en tanto que entes modales, ya sea en el pensamiento o la extensión. Cf. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, Cap. Spinoza. Por otro lado, como bien lo señala Diana Cohen ("La sustancia de Spinoza", p. 106), Hegel no es el único que sigue la tesis de la nulidad de los productos. Al respecto la filósofa argentina apunta: "La tesis de Wolfson se funda en la tesis idealista 'subjetivista' del entendimiento según la definición 4 de EI, en la que Spinoza declara que 'por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de la esencia'. Esta interpretación subjetivista o idealista es heredera de la interpretación hegeliana que intenta integrar la doctrina de Spinoza como momento necesario del desarrollo de la Idea. Wolfson sostiene que, dado su estatuto ideal, no se puede suponer una distinción real entre los atributos; los atributos, piensa Wolfson, no se encuentran realmente en la sustancia ni se deducen de ella. Si bien, los atributos son diferentes, no son los mismos, sino solamente la percepción que el alma tiene de ellos. De otra manera, son simples puntos de vista sobre la sustancia". Uno de los principales problemas que Hegel veía, en el sistema de la *Ética* de Spinoza, es que ésta parecía estar constituida por un principio abstracto y analítico, es decir, que el concepto de Dios o de sustancia se encontraba contenido ya desde las definiciones primeras de dicho

lleva a una filosofía spinozista radicalmente distinta. La segunda es más adecuada al pensamiento spinoziano, pues no aceptaría que el entendimiento sea un producto del entendimiento humano.

De E1p15 es posible concluir las siguientes tesis: 1) todo lo que se da, es en y por Dios, por lo que Él será causa inmanente de todas las cosas; 2) los productos que se dan en la sustancia son modos, los cuales se expresan en y por la sustancia, y 3) los modos se expresan a través de los atributos que son formas reales de la sustancia.²⁷ En el escolio de la proposición 15, después de haber demostrado que la cosa extensa (así como la cosa pensante) pertenecen a Dios,²⁸ se afirma que:

Los hay que fingen un Dios a la manera de un hombre que consta de mente y de cuerpo y [que está] sometido a las pasiones. Pero cuan lejos vagan de un verdadero conocimiento de Dios es algo que ya consta suficientemente en virtud de las anteriores demostraciones. Mas prescindo de ellos, pues cuantos de alguna manera han considerado la naturaleza divina niegan que Dios sea corpóreo. Lo cual prueban de manera óptima en virtud de que por un *cuerpo* entendemos toda la cantidad, larga, ancha y profunda, limitada según una cierta figura. Nada más absurdo que esto puede ser dicho de Dios, a saber, del ente absolutamente infinito. Sin embargo, al mismo tiempo, con otras razones, con las que se esfuerzan por demostrar esto mismo, muestran claramente que apartan por completo de naturaleza divina la misma sustancia corpórea o extensa, y sostienen que esta ha sido

tratado, y lo que se haría en los libros subsecuentes sería únicamente desarrollar este principio. Frente a dicha posición se resaltan diversas lecturas como la de Macherey, Deleuze o Gueroult, quienes demuestran, sin dejar de tener matices importantes en su lectura, el papel activo de los atributos sobre la producción de los modos. Cf. Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, p. 35; Martial Gueroult, *Spinoza I Dieu, (Ethique I)*, pp. 40-42; Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 67-68.

²⁷ A esta interesante dicotomía añade Luciano Espinoza: "Por otro lado, no cabe debatir aquí el carácter objetivo-realista o subjetivo-idealista de los atributos, y aceptamos con la mayoría de estudiosos la primera opción, pues el hecho de que cada atributo sea 'concebido' por sí mismo, no implicará mera ideación por parte del entendimiento y sí dependencia ontológica de la substancia a la que expresa y en la que está efectivamente inserta, por así decirlo". Luciano Espinoza, "Sustancia y orden en Spinoza: la praxis perspectivista de la razón", p. 55.

²⁸ E1p14c2.

creada por Dios. Pero ignoran completamente en virtud de qué potencia divina haya podido ser creada, lo que muestra con claridad que no entienden lo que ellos mismos dicen.²⁹

Este pasaje apoya la interpretación realista de los atributos, pues no son formas abstractas, sino hechos concretos que le pertenecen a la naturaleza divina. Asimismo, esto permitirá comprender el tránsito entre Dios, el atributo extenso y sus modificaciones en tanto cuerpos. Esto propone un nuevo tipo de corporalidad de la sustancia que redefinirá el papel de la extensión ya no como una sustancia creada, sino como parte fundamental de la expresión y producción eterna de Dios. En este sentido, también se resignifica a la materia y su papel dentro del sistema filosófico de Spinoza. Con ello, el holandés afirmará que Dios no puede tener características corporales según la definición cartesiana, como algo que consta de tres dimensiones limitadas por una figura. Aunque, también se reiterará que, si bien no hay ninguna razón para conceder que la extensión entendida como materia tridimensional sea parte de la naturaleza de la sustancia, por otra parte, tampoco se puede negar que lo corporal sea parte de los atributos de Dios. Esto constituye una fuerte crítica a la idea cartesiana de que la corporalidad o extensión fue *creada* por Dios. Aún más escandaloso para Spinoza es el hecho de que los filósofos parecen haber propuesto que Dios decretó la génesis de lo corporal o extenso, sin participar de dicha naturaleza. En este sentido, busca redefinir como una auténtica pertenencia de Dios la naturaleza corpórea. Los argumentos de los filósofos que él puede ver como contrarios a esta idea son los siguientes. El primer argumento dice que la extensión como materia corpórea consta de partes y éstas, a su vez, se pueden dividir. Esto implicaría una figura limitada, por lo que si Dios es único e infinito, será imposible que participe de la corporalidad. El segundo argumento sostiene que la materia padece, lo cual es derivado del primer argumento.

²⁹ E1p15e.

Esto porque, si se puede dividir, entonces no permanece en un estado perfecto. Bajo esta premisa, Dios no podrá tener una naturaleza extensa o corpórea. Spinoza emplea dos argumentos para defender la sustancia corpórea. Ésta es la forma en la que llama Spinoza al atributo de Dios extenso en E1p15e con el fin de resaltar que lo corpóreo es una de las expresiones reales de la sustancia, y que, por lo tanto, pertenece a su naturaleza. El primer argumento tratará de redefinir la infinitud, univocidad y perfección de Dios. Por medio de los mismos argumentos con los que distinguió a Dios de la mundanidad de la materia o extensión, ahora serán los que utiliza para reintegrar a la corporalidad como parte de su expresión y producción. Al respecto se asegura en el siguiente pasaje que:

Pues la sustancia corpórea, que no puede ser concebida sino como infinita, sino como única, sino como indivisible [...], la conciben ellos, para poder concluir, que es finita, como constando de partes finitas, como múltiple y como divisible. Así también otros, tras fingir que la línea se compone de puntos, saben encontrar muchos argumentos con los que muestran que la línea no puede ser dividida hasta el infinito. No es menos absurdo suponer que la sustancia corpórea se compone de cuerpos o de partes que [suponen que] el cuerpo se compone de superficies, las superficies de líneas, las líneas, por último, de puntos.³⁰

En el argumento filosófico que rechaza que la extensión pertenezca a Dios como atributo, Spinoza encuentra dos contradicciones. La primera contradicción es una petición de principio, ya que establece que lo corpóreo debe estar formado por partes, ser múltiple y divisible. Debido a que las cualidades de infinitud, unidad e indivisibilidad derivan de Dios, el argumento supone que la “sustancia corpórea” no puede ser un atributo de Dios. Así, parten de premisas falsas acerca de la extensión para llegar a la conclusión que implicaría la imposibilidad de que lo corporal forme parte de la naturaleza de Dios. Sin embargo, basta

³⁰ E1p15e.

con reconocer que las cualidades atribuidas a la extensión son erróneas. Por ello, las nociones de multiplicidad, divisibilidad o partición no concuerdan con la naturaleza íntima de Dios. Por lo tanto, la extensión es entendida por Spinoza de manera muy distinta a Descartes, pues no es una sustancia finita y creada por Dios, sino infinita y parte integral de la naturaleza íntima de Dios. Además, el argumento agrega que si bien la extensión en sí misma sólo se puede conocer como infinita, única e indivisible, a través de la imaginación es concebida como múltiple, divisible y finita. Es en este intersticio difícil entre lo extenso como un atributo infinito de Dios y los cuerpos particulares como partes de ese mismo atributo —pero ahora divisibles y múltiples—, donde aparece el concepto de materia. En este sentido escribe Spinoza:

Si alguien, con todo, preguntase ahora por qué somos por naturaleza tan propensos a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber, abstracta, o superficialmente, como cuando la imaginamos, o bien como la sustancia, lo que solo hace el intelecto. Si atendemos a la cantidad, tal como está en la imaginación, que es lo que hacemos más a menudo y nos resulta más fácil, la encontraremos finita, divisible y compuesta de partes. Sin embargo, si atendemos a ella tal como está en el intelecto y la concebimos en tanto que es sustancia, lo cual es difícilísimo, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, la encontraremos infinita, única e indivisible. Lo cual será lo bastante manifiesto para todos lo que sepan distinguir entre la imaginación y el intelecto. Sobre todo si también atienden a esto, a que la materia es la misma en todo lugar y a que en ella no se distinguen partes sino en tanto que la concebimos afectada de diversos modos, por lo que sus partes solo se distinguen modalmente, no realmente.³¹

Spinoza argumenta que somos propensos a dividir una cantidad “cualquiera”, ya sea por medio de una abstracción superficial e imaginativa, o bien como sustancia, como lo hace el entendimiento. Una cantidad cualquiera puede ser

³¹ *Idem.*

entendida como parte de la “sustancia corpórea”. Entonces, esta división puede ser entendida tal cual está en nuestra imaginación. Se trata de una percepción inmediata y aleatoria³² del mundo que percibe a las cosas de forma múltiple, divisible y finita. La distinción entre lo imaginativo y el entendimiento introduce el concepto de materia. Ésta podrá ser concebida en dos sentidos: el primer sentido es mediado por el entendimiento, y la comprende tal cual es en sí misma, es decir, infinita, indivisible y unificada; el segundo sentido es por medio de la imaginación; esto es, afectada de distintos modos, lo que permitirá la distinción de sus partes. De esta manera, cuando Spinoza habla de que la materia se puede dividir, se refiere a la forma en la que se expresa uno de sus atributos infinitos. Por eso mismo, a diferencia de Dios como Naturaleza Naturante —que nunca cambia—, la materia es naturaleza Naturada que puede ser afectada en sus distintas partes. Esto corrobora lo planteado en la carta 83, pues plantea que la materia no deberá ser entendida como un cuerpo inerte y tridimensional, a la manera de Descartes; por ello el francés derivó atributos de la extensión radicalmente distintos a los de Dios. Más bien, la materia debe ser entendida como aquello que expresa a través de un atributo infinito, la esencia eterna y perfecta de Dios. Si se recuerda el anterior análisis de E1p15e, la materia en tanto que es expresión de la sustancia corpórea, se puede conocer como infinita, unívoca y eterna. Es decir, será un equivalente de la extensión como atributo. Pero, por otro lado, en cuanto puede ser comprendida abstractamente o imaginativamente, logrará ser entendida en tanto que partes. El ejemplo del agua será contundente acerca de ello: “Por ejemplo, concebimos el agua en tanto que es agua, se divide y que sus partes se separan unas de otras. Pero no en tanto que es sustancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa, ni se divide. Además, el agua, en tanto que agua, se genera y se corrompe, pero en tanto que sustancia

³² Cf. E1p7e2; E1Ap; E2p3e; E2p17c; E2P40e; E2p44c1; E2p44e1.

ni se genera ni se corrompe”.³³ Bajo lo indicado en E1p15e y en la carta 83, la materia expresa la eternidad y la infinitud de Dios a través de un atributo. Por ello, se admite que el agua se divide en cuanto que es agua, es decir, en cuanto que es una modificación material con una figura determinada, divisible y finita. Sin embargo, en cuanto la materia es una expresión de Dios a través de su atributo extenso, también podrá entenderse como un equivalente de “sustancia corpórea o extensión”. Lo material en Spinoza pasa por un proceso mucho más complejo que en Descartes, ya que es una expresión que va desde la metafísica expresiva del atributo extenso, hasta la física de los cuerpos simples. Por ello, Spinoza afirma que cree haber resuelto el problema de la perfección de Dios respecto a su naturaleza corpórea. Así, en cuanto es un atributo que expresa su naturaleza, permanecerá infinita, eterna e indivisible. Y, por otro lado, puede dividirse y ser múltiple. Esto último es propiamente la finitud, con las figuras, magnitudes, la división, la multiplicidad y, necesariamente, la imaginación. Spinoza escribe al respecto:

Y pienso con esto haber también respondido al segundo argumento, pues se funda también en que la materia, en tanto que sustancia, es divisible y consta de partes. Y aun cuando esto no fuese así, desconozco porque sería indigna de la naturaleza divina, pues [...] fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia por la que padeciese. Digo que todas las cosas son en Dios y que todas las que se hacen, se hacen por las solas leyes de la naturaleza de Dios, y que se siguen de la necesidad de su esencia [...].³⁴

Finalmente, como bien indica Spinoza en este pasaje, aunque se pudiera dividir el mismo atributo extenso “cosa que de hecho no ocurre”, ello no indicaría que dicho atributo o *sustancia corpórea* fuera indigna de la naturaleza de Dios, ya que lo fundamental de ésta será que *todas las cosas son en y por Él*. Por ello nada será pasivo ante su acti-

³³E1p15e.

³⁴*Idem*.

vidad y, por ende, todo se expresa y produce conforme a la necesidad de su esencia. Por lo tanto, todo producto expresado por medio del atributo extenso, ya sea infinito o finito, tendrá como causa la necesidad y la perfección infinita de Dios. Este hecho no solamente cancelará la posibilidad de establecer a Dios como pasivo frente a sus productos materiales, sino que implicará al atributo extenso, con su expresión, como parte constitutiva de su naturaleza. Por medio de sus atributos, Dios expresa su esencia a través de sus leyes infinitas.

Conclusiones

Desde una perspectiva crítica al cartesianismo, Spinoza reubica a la materia en un sitio totalmente distinto al de un producto de la voluntad de Dios. A partir de la intelección del atributo extenso como infinito y eterno, el holandés establecerá que la materia es un equivalente de éste. Por otro lado, dicho concepto también será designado como un producto modal determinado por una serie de jerarquías ontológicas que van de una expresión infinita, hasta la expresión finita de lo extenso. Es en este horizonte en donde Spinoza coloca el concepto de imaginación. Si bien es un conocimiento inadecuado,³⁵ ya que no conocerá la causa verdadera de las cosas, sino un orden impuesto por las afecciones de las cosas. Por otra parte, la imaginación constituye una aprehensión común de la materia, desde la cual, el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior. Por ello no es un conocimiento de las cosas como son en sí mismas.³⁶ A pesar de los límites epistémicos inherentes a la constitución de la imaginación, ésta será el medio primi-

³⁵ Cf. E2p14 a E2p31.

³⁶ Es por esta razón que Spinoza afirmará que si el hombre imagina las cosas conforme a lo que siente como "bueno", entonces las percibirá como "ordenadas"; y en sentido inverso le parecerán "caóticas" cuando las distinga contrarias a sus intereses. También ocurre lo mismo con las nociones del gusto o estéticas; a las cosas que agradan o convienen a nuestro cuerpo se les llamará bellas y a las que nos parecen repulsivas, se les juzgará como feas. Cf. E1Ap.

genio a través del cual los hombres entran en contacto con el mundo. A partir de E2p14, éste es el horizonte que debe de reconocer las distintas capacidades cognitivas del hombre: la materia como modificación, como cuerpos múltiples, divisibles y temporales. La tarea será entonces reconocer la causa de dichas afecciones, ya no como sujetos aleatorios, sino como productos necesarios de las leyes de la naturaleza. Pero este reconocimiento lo posibilita las nociones comunes y la ciencia intuitiva, desde una cierta perspectiva de eternidad.³⁷ Por lo tanto, si todas las cosas son producto de las leyes de la naturaleza de Dios y se siguen por su propia necesidad, entonces todas las cosas son causadas por esta misma razón. La multiplicidad de los productos de la naturaleza es real sólo en tanto que son un producto que se conoce *en y por* la naturaleza. Habrá en Spinoza una identificación de Dios con sus productos. La sustancia absolutamente infinita será causa inmanente de todo lo que se produce. Finalmente, sólo resta señalar que, si bien este trabajo acarrea muchos problemas y horizontes abiertos, a nuestra consideración serán vistos como algo benéfico para el mismo estudio de la filosofía de Spinoza. Por otro lado, más allá de los problemas que pueda generar, se espera haber aclarado, al menos en parte, la fundamentación metafísica del concepto de materia, así como sus distintas implicaciones respecto a la noción de imaginación.

³⁷ E2p44 a E2p47.

FILOSOFÍA POLÍTICA

EL PLANTEAMIENTO DE SPINOZA
SOBRE EL DERECHO NATURAL
FRENTE A LOS PRESUPUESTOS
FUNDAMENTALES DE LA DOCTRINA
IUSNATURALISTA INGLESA

@

GABRIEL ALVARADO-NATALI

Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca
Instituto de Investigaciones en Humanidades
elmosquitotimonel4@yahoo.com.mx

ABSTRACT: This chapter clarifies the Spinozian concept of natural right, in contrast with the concept of the 17th century English Iusnaturalism. The author argues that one of the doctrinal tenets of the English Iusnaturalism is a theological Judeo-Christian comprehension of puritan ascendancy. Whereas the Spinozian concept of *ius naturae* takes roots in a radical critique of grounding the concept in the Christian conception of man and his position in the world, both in the Catholic confessional version and in the protestant version. For Spinoza, these suppositions arrive from a mere imaginative-passional anthropological dimension; not from the rational power of man.

Introducción

A caso una lectura apresurada de ciertos pasajes del *Tratado teológico-político* y del *Tratado político* podría confundir la creencia en una concordancia fundamental entre el planteamiento spinoziano sobre el derecho natural y la concepción que se despliega en la tradición del iusnaturalismo inglés —una concepción que si bien alcanza su madurez en el pensamiento de John Locke a partir de las innegables

aportaciones hobbesianas, es remontable en todo caso, por lo menos en sus lineamientos esenciales, al tratamiento inédito del *jus in naturam* presente en la *Instauratio Magna* de Francis Bacon.¹ El propósito de la siguiente disquisición es comenzar a disipar la confusión inherente a esta posible opinión, mostrando a Spinoza como uno de los primeros grandes críticos del derecho natural moderno en su vertiente inglesa. Para él, en efecto, el sentido del *jus naturae* que va consolidándose sobre la base de los presupuestos establecidos por la “restauración” baconiana serían el resultado, en último término, de una idea de la naturaleza humana nacida de la imaginación y no de la razón: más que de una idea adecuada derivaría, pues, de una *invención pasional*.

Antes de entrar en materia, hay que destacar, con vistas a la claridad, tres niveles en los que se articula el tratamiento spinoziano de los problemas ético-políticos: primero, un nivel ético-ontológico, en el que se responde a la cuestión que interroga por “lo mejor” para el hombre, o sea, desde el que se busca definir en qué consiste el *bien sumo* en lo que respecta al ser humano como modo finito de la Sustancia; segundo, un nivel ético-político, en el que se responde a la cuestión de cuál puede ser el mejor orden civil de acuerdo al significado del sumo bien esclarecido en el primer nivel; tercero, un nivel *político* en el que se responde a la pregunta de cómo establecer efectivamente el mejor orden civil dada la índole pasional de la mayoría de los individuos humanos, esto es, dada su incapacidad para vivir bajo la guía de la razón y alcanzar el sumo bien. Las reflexiones siguientes intentarán arrojar alguna luz sobre la problemática del primer nivel, y muy someramente acerca del segundo y el tercero en el apartado final del presente artículo.

Siguiendo esta dirección exegética, es lícito afirmar que el pensamiento de Spinoza sobre el derecho natural rechaza en principio cuatro presupuestos o “prejuicios” capitales del iusnaturalismo inglés, los cuatro dependientes para el filósofo holandés de una idea meramente imaginaria de

¹Francis Bacon, *Instauratio Magna*, II, 1, af. 129.

la naturaleza humana: a) el derecho natural es una prerrogativa exclusiva de los seres humanos; b) existe una diferencia esencial entre derecho y potencia; c) todos los individuos humanos gozan en principio de igual derecho natural, y d) el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino únicamente un medio primordial para ejercer a cabalidad el derecho natural.² A continuación, concentraremos nuestra exposición en la crítica spinoziana del primer presupuesto; empero, para llevar a cabo esta tarea, no podremos dejar de referirnos a la impugnación de los “prejuicios” restantes. Y es que, a la postre, los cuatro se encuentran conceptualmente vinculados de manera intrínseca, y las razones por las que Spinoza rechaza a cualquiera de ellos remiten a las razones por las que rechaza a todos los demás.

1. El derecho natural como el sumo derecho de la Naturaleza considerada en absoluto

Para la tradición inglesa que parte de Francis Bacon, el derecho natural es un atributo o “cualidad” originalmente concedida por Dios al ser humano, en virtud de esa preponderancia entitativa que lo convierte en imagen y semejanza del Creador. Así, ningún otro género de entes, además del hombre, goza de las prerrogativas del *jus naturae*, entendiéndolo a éste, precisamente, como una “libertad” innata por la que el ente humano puede y debe erigirse en señor de la naturaleza entera, dominando y transformando las cosas con vistas no sólo a subsistir, sino también a incrementar indefinidamente su propia *satisfacción* en “este mundo”. Desde tal perspectiva, la libertad humana no involucra únicamente el derecho de vivir o conservarse, sino que entraña asimismo y sobre todo la potestad de vivir cada vez más *confortablemente* a través de la producción de “ayudas” o

²Cf. F. Bacon, *Instauratio Magna*, Prefacio, II, 1, af. 129, 2, af. 52; III, af. 10. Th. Hobbes, *Leviatán*, I, caps. V, VIII, XIII-XV; II, caps. XVII, XXI. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, caps. 2, 5, 7, 9; *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, cap. III, § 3, 6.

bienes placenteros capaces de aumentar progresivamente nuestro “bienestar”. Que la totalidad de las cosas no humanas ha sido creada por Dios para nosotros, para nuestro uso y satisfacción, constituye un teologúmeno o presupuesto teológico de fondo sobre el que se asienta esta comprensión.

Ahora bien, Spinoza rechazará tajantemente el antropocentrismo que subyace a semejante posición, defendiendo una ontología orientada a liberar nuestra autopercepción de cualquier pretensión falaz, es decir, de cualquier privilegio ilusorio frente a la totalidad de lo que es, exaltando —quizás más que ningún otro pensador moderno— el poder único y sempiterno de la Naturaleza infinita. Podemos hablar —con Luciano Espinosa— de una señalada *desantropomorfización* en la concepción de la sustancia y, por lo tanto, de Dios mismo, posición filosófica “que choca, claro está, con la tradición voluntarista” tanto medieval como moderna.³ Contradiciendo a Descartes y también a Locke, nada hay más absurdo según Spinoza que pensar a Dios como una Voluntad omnipotente.

En efecto, partiendo de la ontología que concibe la esencia de la sustancia única (de Dios o la Naturaleza) integrada por infinitos atributos que se expresan necesariamente a través de infinitos modos, el autor del *Tratado político* entiende en primer término por *jus naturae* “el derecho supremo de la Naturaleza” (*summo naturae jure*⁴); esto es, el sumo derecho que tiene la Naturaleza considerada en absoluto sobre todo lo que está en su poder, lo cual equivale a “las leyes o reglas de la naturaleza, en virtud de las cuales todo va desarrollándose en el mundo, es decir, el poder de la naturaleza misma”.⁵ En este sentido, el derecho natural comprende a todo lo que puede seguirse del orden de la *Natura* entera (*totius Naturae ordo*), un orden cuya necesidad “determina las particularidades de existencia y acción de todas las cosas individuales”, lo cual

³ Luciano Espinosa, “Sustancia y orden en Spinoza: la praxis perspectivista de la razón”, p. 58.

⁴ E1p37e2; cf. TTP, XVI.

⁵ TP 2/4. Las traducciones del TP son tomadas de la traducción de E. Fontanals, Buenos Aires, Quadrata, 2003.

significa que éste “se extiende sobre todo, sin limitación” y no expresa otra cosa que “el poder divino, considerado como tal absolutamente libre”.⁶

Las implicaciones de esta concepción no podrían resultar más paradójicas desde el punto de vista judeo-cristiano y, *eo ipso*, desde la perspectiva del iusnaturalismo inglés, en cuanto ésta representa una doctrina cimentada en ideas de raigambre teológico. Según Spinoza, estando todos los modos finitos o cosas singulares determinados por el supremo derecho natural, o sea, determinados —en virtud de la necesidad de la Naturaleza considerada en absoluto— a existir y a obrar de cierta manera, hay que aceptar que no existe nada contingente y que, además, todo lo que sucede es producido “con una perfección suma”: puesto que, dada una naturaleza perfectísima, se ha seguido de ella necesariamente.⁷ Luego, si la disposición inmediata y espontánea de las cosas, cualquiera que sea ésta, corresponde siempre al orden de la *Natura* entera, todo lo que se da y puede darse ocurre en plena conformidad con el derecho supremo de la Naturaleza; en ella, considerada en absoluto, no existe “falta” ni “pecado” alguno, ni puede haber tampoco ninguna imperfección.⁸ Es verdad que los hombres, movidos por la ignorancia que resulta de una índole imaginativo-pasional —aduce el pensador sefardita—, tienden a juzgar como “malo” o “absurdo” a todo aquello que contradice su existencia o es causa en general de pasiones tristes: catástrofes naturales, enfermedades, accidentes; pero también a cualquier “cosa exterior” que tenga la capacidad de disminuir su potencia de existir y de obrar (entendiendo a ésta como la esencia misma de cualquier modo finito o cosa singular existente en acto). Al desconocer la coherencia del orden universal, los hombres que así proceden no hacen entonces sino calumniar la perfección esencial de la substancia única a partir de ideas inadecuadas o modos de imaginar; y es que, si todo acontece en virtud de la necesidad

⁶TP 2/3. Cf. TP 2/8.

⁷E1p33e2.

⁸E3praef; E4praef.

de una esencia perfectísima, no puede haber nada *malo* “respecto al orden y a las leyes de la naturaleza universal, sino sólo respecto a las leyes de nuestra naturaleza”.⁹

Justamente la ignorancia de esta última distinción —ocasionada por un pensamiento basado exclusivamente en ideas inadecuadas o mutiladas, con la propensión consecuente del “alma” (*mens*) a enajenarse de la totalidad y, por tanto, de la verdad— suscita fácilmente esa consideración falaz por la cual se imagina a todas las cosas singulares como meros medios para la obtención de lo que parece conveniente al ser humano. Efectivamente, todos los hombres desean aquello que juzgan útil según su propia “índole” o naturaleza particular —razona Spinoza—; cuando tal ponderación no procede del conocimiento verdadero sino de un impulso pasional, los individuos son incapaces de reconocerse a sí mismos como partes minúsculas de un orden total que los sostiene y sobrepasa; además, teniendo presente la gran cantidad de cosas que encuentran de provecho con vistas a su conservación, acaban por alimentar la errónea opinión de que todo cuanto es se endereza a la consecución de la utilidad humana y ha sido producido para que ellos lo usen. Finalmente, creyéndose también “libres”, es decir, poseedores de una potencia absoluta sobre sus acciones y, *eo ipso*, determinados solamente por sí mismos —impresión proveniente una vez más de la ignorancia, o sea, del desconocimiento de las causas que nos disponen con necesidad a desear lo que deseamos—, concluyen que debe existir un rector de la naturaleza que, provisto asimismo de una “libertad” semejante a la humana, ha creado todas las cosas naturales con vistas a nuestra subsistencia y a nuestra mayor satisfacción.¹⁰

Con esta crítica magistral, Spinoza desecha de una vez y para siempre, como una invención o ficción imaginativo-pasional, el utilitarismo antropocéntrico de raigambre teológico sobre el que descansa la concepción inglesa del *jus naturae* —trasfondo, por cierto, no inmediatamente visible en la obra

⁹TTP, XVI, p. 191; TP 2/8.

¹⁰Cf. E1Ap; E3praef.

de Hobbes, pero por completo evidente en el planteamiento filosófico lockeano. Imaginando la realidad más que entendiéndola, dicha concepción pretende reducir la amplitud del supremo derecho de la Naturaleza a los angostos postulados de una naturaleza humana enajenada de la Naturaleza y, por lo mismo, ignorante de sí. Desde la ontología spinoziana las cosas singulares, lejos de ser meros medios para el hombre y ajustarse a su utilidad, constituyen en verdad el despliegue de un orden total en el que se expresa de infinitos modos, con necesidad y suma perfección, la esencia infinita de Dios o la Naturaleza, un despliegue eterno cuyo poder o libertad sobrepasa infinitamente las exigencias pasionales de la muy limitada potencia humana.

2. El supremo derecho natural como la legalidad inherente a la naturaleza particular de cada individuo o cosa singular

Ahora bien, teniendo en cuenta esta concepción según la cual todo lo que acontece sucede en conformidad con el sumo derecho natural, se hace comprensible que Spinoza pueda referirse también al *jus naturae* como el derecho de la naturaleza, no en cuanto absoluta o infinita, sino en cuanto definida por la esencia o *potentia determinata* de cualquier modo finito o cosa singular existente en acto. En este sentido, el derecho natural equivale a las “reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo”.¹¹ Porque la potencia universal de toda la naturaleza (en tanto *Natura naturata*) no es sino “la potencia de todos los individuos reunidos”, puntualiza Spinoza en el *Tratado teológico-político*; de ahí que “cada individuo tiene un derecho supremo sobre todas las cosas que puede alcanzar, es decir, que el derecho de cada uno se extiende hasta

¹¹ TTP, XVI, p. 189.

donde se extiende su poder”.¹² O como afirma taxativamente en el *Tratado político*, el *jus naturae* del que goza toda realidad natural es *equivalente* al grado de su poder para existir y obrar, o sea, es equivalente a su esfuerzo por perseverar en su ser.¹³ De esta afirmación se siguen dos corolarios notoriamente inaceptables desde la perspectiva del ius-naturalismo británico. Primero, no existe diferencia alguna entre *jus* y *potentia*; así, no puede darse el caso, como sí lo admite la concepción inglesa, de que alguien “tenga” el derecho sin tener todavía la potencia necesaria para ejercerlo o hacerlo valer, porque la *potentia* no es sólo una *condición* indispensable para el ejercicio del *jus*, sino que se identifica enteramente con éste; en Spinoza, podemos decir, el derecho es la libertad en acto y no su mera posibilidad. Segundo, si el *jus naturae* de cada individuo llega hasta donde se extiende su potencia para existir y obrar (esto es, llega hasta donde alcanza su *conatus* o esencia actual), y hay necesariamente en la Naturaleza, considerada en absoluto, una infinita diversidad de grados de potencia modal correspondiente a la sobreabundancia o suma amplitud de la libertad divina para producir todo cuanto puede ser concebido, entonces es necesario que no todos los individuos dados en Dios gocen del mismo derecho natural; dicho de otra manera, Spinoza no es en rigor *igualitarista*.

Veamos brevemente las consecuencias paradójicas que se siguen de remitir lo arriba suscrito a la consideración de la naturaleza humana individual, o sea a la de “este o aquel hombre”, a fin de captar en términos spinozianos los alcances del “derecho natural humano” *sensu lato*.¹⁴ En primer lugar, cada individuo humano vive siempre y necesariamente en conformidad con su pleno derecho natural, esto es, vive siempre y necesariamente de acuerdo al grado de su potencia para existir y obrar o *conatus*; no importa si es literato, filósofo, ladrón, genocida o caníbal, en cualquier caso es lícito decir —sugiere Spinoza— que existe y

¹² *Idem*.

¹³ TP 2/3.

¹⁴ TP 2/5.

obra con necesidad según las leyes de su naturaleza o de su “índole” particular y, *eo ipso*, también de acuerdo a su máximo o pleno *jus naturae*. A la postre, el derecho natural así entendido *nada prohíbe*: “[ni] las luchas, ni los odios ni la cólera ni los engaños, ni nada, en absoluto, que pueda ser sugerido por los apetitos”. Pero si nada prohíbe, no puede haber tampoco ningún acto “contrario a derecho” en este sentido.¹⁵ En segundo lugar, aunque todos los individuos humanos existen y obran según su pleno derecho natural en concordancia con su grado de poder, cada uno tiene en principio más o menos derecho según goce de un mayor o menor grado de potencia: “cada uno tiene tanto derecho como de poder goza”.¹⁶ Luego, la identidad spinoziana entre *jus* y *potentia* implica el rechazo de ese “igualitarismo” derivado, a la postre, de la doctrina judeo-cristiana según la cual las *criaturas* humanas, en cuanto imágenes y semejanzas de Dios, han sido hechas con la misma “cualidad” innata y, por lo tanto, con el mismo derecho natural —postulado doctrinal del que precisamente parte el iusnaturalismo inglés. Por el contrario, para el autor de *La reforma del entendimiento*, de “la potencia y capacidad creadora de la naturaleza” infinita, o sea, de la suma amplitud de lo que pueden producir las leyes que le son inherentes, se sigue con necesidad que han de existir diferencias *naturales* entre los individuos humanos: hombres *naturalmente* más o menos potentes o “poderosos” e, *ipso facto*, hombres con más o menos derecho natural.¹⁷

3. El derecho natural como la legalidad inherente a la naturaleza humana considerada en absoluto

Hasta aquí, la concepción spinoziana del *jus naturae*, rechazando radicalmente cualquier forma de antropocentrismo,

¹⁵ TTP, XVI; TP 2/8; TP 2/18.

¹⁶ TP 2/8.

¹⁷ TP 2/3; TP 2/8; TP 2/15; TP 3/7.

ha buscado hacer justicia a la libertad de la Naturaleza considerada en absoluto o, lo que es lo mismo, al *Imperium naturae*: un imperio irrestricto que, en principio, no está limitado ni puede ser *perturbado* por ningún evento natural ni comportamiento humano. Desde la ontología de Spinoza, todo lo que sucede es expresión de esa *libertatem* o de ese *Imperium* infinito y, *eo ipso*, es siempre expresión de la perfección suma. Sobre semejante posición filosófica se apoya la afirmación paradójica de que “el derecho natural humano” *sensu lato* nada prohíbe, implicando, sí, legalidad y necesidad, pero no obligación en sentido moral. Siendo cada “esencia humana actual”¹⁸ la expresión de la libertad divina en cuanto determinada precisamente por tal esencia, todo lo que ésta hace y puede hacer se sigue de las leyes de su particular naturaleza y constituye un caso del “derecho natural humano” en este sentido. Sin embargo, la perspectiva cambia cuando definimos el derecho humano, de manera estricta, según las leyes de la naturaleza o de la esencia —no de *este o aquel hombre*—, sino de la naturaleza o esencia humana considerada absolutamente, o sea, independientemente de la esencia de cualquier cosa singular no humana o “cosa exterior”. Veamos cómo se desarrolla la argumentación spinoziana en torno a esta cuestión.

Si concebimos el derecho natural, no en absoluto ni tampoco según las leyes inherentes a cualquier individuo humano o esencia humana actual, sino como la libertad divina en cuanto determinada *per solam hominis essentia* o *per solam humanam naturam*,¹⁹ concebimos cierta legalidad inherente a una *potentia determinata* que, en principio, no se cumple en los individuos humanos en la medida en que existen y obran —o sea, en la medida en la que se esfuerzan por perseverar en su ser— impulsados por deseos pasionales. Porque en tanto hacen lo que hacen bajo la determinación de sus pasiones, los individuos humanos no proceden única o absolutamente de acuerdo con su propia esencia o naturaleza concebida por sí sola, sino en tanto

¹⁸ E4p4.

¹⁹ E4p21d; E4p35d.

determinados asimismo por la esencia de las cosas exteriores y, más bien, arrastrados por éstas.²⁰ En suma, en la medida en que padecen, los individuos humanos nunca obran *absolutamente* de acuerdo con las leyes de su naturaleza. Luego, el derecho natural definido como la libertad de Dios en cuanto determinado *per solam hominis essentia* equivale a todo lo que hace el hombre en cuanto es causa adecuada de ello, o sea, en la medida en que puede *actuar* en lugar de padecer,²¹ y esto, para Spinoza, quiere decir *inteligir*. Más aún, el derecho natural así definido implica autoconocimiento: existir y obrar según las leyes inherentes a la esencia humana concebida clara y distintamente, o sea, en la medida en que podemos formarnos una idea adecuada de nosotros mismos. Aquí, existir y obrar según el *jus naturae* así definido quiere decir, entonces, existir y obrar a partir del conocimiento verdadero de uno mismo, esto es, a partir de las leyes que se siguen de la *essentia* humana como una “verdad eterna”; lo cual equivale para Spinoza a “vivir bajo la guía de la razón” o de acuerdo con “la virtud”.²² En una palabra, vivir de tal manera quiere decir *ser libre*, lo que constituye para el filósofo el mayor grado de realidad, y por tanto de perfección, que un modo humano existente en acto o esencia humana actual es susceptible de alcanzar.²³

Del derecho natural humano *stricto sensu*, delimitado por Spinoza —dentro del supremo derecho de la Naturaleza— como la potencia humana acorde a la virtud, o bien como “las leyes de la razón” o “la ley divina natural”,²⁴ se sigue lo siguiente. Primero, las diferencias que distinguen a los individuos humanos existentes en acto de acuerdo con su grado de potencia, mismo que es también su grado de realidad o perfección, pueden ser referidas en último término, desde el planteamiento spinoziano, a esta gran diferenciación: mientras que hay una mayoría de in-

²⁰ Cf. E3p3e; E4p2; E4p23; E4p37e1.

²¹ E3def1; E3def2.

²² E1p 17; E1p17e; E2p40d; E4def8; E4p37e1.

²³ E2def6; E5p40; TP 2/7.

²⁴ Cf. TTP, IV.

dividuos humanos de índole pasional, esclava o de “ánimo impotente”, se dan solamente algunos individuos humanos de índole racional, libre, o de potencia perfecta, es decir, de potencia acorde —en el plano modal de la existencia o la duración— a la *essentia* humana presente en el Intellecto infinito de Dios como una “verdad eterna”. Segundo, sólo desde la perspectiva del derecho natural humano así definido puede hablarse de “falta” o “impotencia”, o sea, de *privación*; y es que sucede que la índole pasional característica de la mayoría de las esencias humanas actuales implica necesariamente “una privación de conocimiento” o impotencia para entender, entrañando por lo mismo una privación de realidad o perfección respecto a la esencia humana considerada por sí sola.²⁵ Además, puede afirmarse que el individuo humano que vive sólo pasionalmente comete una “falta” *contra sí mismo*, en cuanto que se priva con necesidad del bien de la libertad, quedando reducido sin remedio a la servidumbre y a un estado siempre vacilante y turbado, esto es, a un estado carente del verdadero contento de sí o *felicidad*.²⁶

Finalmente, hay que destacar que la perspectiva de la razón o del derecho natural humano *stricto sensu* —perspectiva que *prohíbe* todo aquello que impide el conocimiento verdadero de Dios o la Naturaleza como fin o “sumo Bien” del ser humano absolutamente considerado— no contradice el derecho supremo de la Naturaleza, sino que, por el contrario, conviene plenamente con él. Porque el que vive según la virtud o bajo la guía de la razón conoce verdaderamente, es decir, concibe todo cuanto sucede y puede suceder como la expresión necesaria del orden de la Naturaleza entera, y concibe que semejante orden es a su vez la expresión necesaria de la esencia perfectísima de la Sustancia única, entendiendo que la libertad de ésta es lo bastante amplia como para producirlo todo, “todo, desde el más alto hasta el más ínfimo grado de perfección”.²⁷ Ha caído en la cuenta, entonces, de que la naturaleza “está más allá de las leyes

²⁵ E5p20e.

²⁶ TTP, IV; TP 2/18.

²⁷ E1Ap.

de la razón humana que tienen sólo por objeto los verdaderos intereses y la conservación de los hombres, aunque abarque infinidad de otros que son relativos al eterno orden de la natura entera, y de la cual el hombre no es más que un minúsculo fragmento”.²⁸

Así, el hombre racional spinoziano nada censura ni de nada se lamenta; a la postre, ni siquiera podría lamentarse por la mano homicida que inevitablemente está por destruirlo: también la furia ciega que lo mata es una manifestación de la potencia divina, o sea, es la expresión de la libertad sobreabundante de la Naturaleza y de su derecho supremo. De ahí que escriba el filósofo holandés: “los afectos humanos no indican menos la potencia y el arte de la naturaleza, ya que no la del hombre, que muchas otras cosas que admiramos y en cuya contemplación nos deleitamos”.²⁹

Sólo teniendo presentes las consideraciones que anteceden, es posible interpretar con justicia ese pasaje de la *Ética*³⁰ en el que Spinoza *pareciera* hacer una concesión al utilitarismo antropocéntrico, refiriéndose a la relación humana con los animales. Por cierto, en dicho lugar aduce Spinoza que nuestro derecho sobre los animales se extiende hasta donde se extiende nuestra “virtud”: para todo ser humano *virtuoso* (o racional) es lícito hacer uso de ellos como mejor le apetezca, tratándolos según su conveniencia y utilidad. En verdad, con semejante apreciación, el filósofo está muy lejos de dar rienda suelta a una explotación ilimitada de los seres por parte del hombre “en provecho de su ciego deseo e incesante avaricia”.³¹ Y es que el individuo virtuoso, o sea, el que vive según la razón, en lugar de dejarse arrastrar por la insaciabilidad pasional, sabe que “lo enteramente útil” para él es la intelección, y, en consecuencia, se esfuerza principalmente (y de acuerdo con lo que más *le apetece*) por otorgar a su entendimiento toda la perfección de la que sea posible, perfección que no consiste en otra cosa que en ahondar en el conoci-

²⁸ TP2/8.

²⁹ E4p57e.

³⁰ E4p37e1.

³¹ E1Ap.

miento de Dios a través del conocimiento de la naturaleza.³² Luego, spinozianamente no se trata ante todo de conocer las cosas de la naturaleza (*natura naturata*) para utilizarlas, para disponer de ellas y transformarlas técnicamente según nuestras necesidades; se trata más bien de comprender que el mejor “uso” —el más humano— que podemos hacer de ellas es el de conocerlas, poniendo nuestra mira en un entendimiento cada vez más perfecto de Dios (o sea, de la Naturaleza misma). Enunciado brevemente: el supremo derecho del hombre, como modo finito, sobre la naturaleza en general (*Natura naturata*), equivalente al supremo poder humano sobre la misma, consiste en conocerla racionalmente, no en dominarla y explotarla bajo el influjo de ciertos deseos “ciegos” de origen meramente pasional. Contra la orientación fundamental del iusnaturalismo inglés, el *oficio* o “deber”³³ del hombre según Spinoza no es el de cambiar tecno-científicamente el mundo dado con vistas a “mejorarlo”, incrementando indefinidamente con ello el grado de nuestra *satisfacción*; siendo el conocimiento en su más alto grado un fin en sí mismo —y no un simple medio dirigido a cubrir necesidades— el “oficio” humano apunta más bien para él a entender la realidad y estar alegre pase lo que pase. No se trata, pues, de instaurar un *imperium in naturam* suprimiendo sistemáticamente *la naturae libertatem*, como quería Bacon,³⁴ sino de aceptar con amor, desde el contento que nace de la intelección, el *Imperium naturae*: el eterno Imperio de la Naturaleza misma.

4. Política e imaginación

Con lo dicho hasta aquí, han quedado asentadas las razones por las que Spinoza, de acuerdo a una ontología radicalmente monista y *desantropomorfizante*, rechaza el ba-

³² Cf. TTP, IV.

³³ Cf. E4AD32.

³⁴ Bacon, *Instauratio Magna*, II, 1, af. 121, III, af.1.

samento doctrinal del iusnaturalismo inglés, mismo que aparece, desde la perspectiva del filósofo, como una ficción imaginativo-pasional orientada a sustentar cierto utilitarismo antropocéntrico de raigambre teológica. Pronunciándose en contra de esta interpretación, resulta patente que Spinoza, con el desarrollo de su filosofía política, aspira a alcanzar en primer término una concepción del *jus naturae* originada, no en la mera imaginación, sino precisamente en la intelección de la Naturaleza infinita. ¿Significa esto que la dimensión imaginativo-pasional carece de relevancia dentro de “la ciencia política” spinoziana? Sin discusión, la respuesta a tal pregunta es negativa. La ponderación de la instancia imaginativo-pasional propia de los modos humanos constituye un asunto, no sólo inevitable, sino incluso medular a la hora de responder a la siguiente cuestión fundamental de la reflexión filosófica en torno a lo político: ¿cómo establecer efectivamente un Estado racional, es decir, una comunidad civil cimentada sobre el derecho natural humano definido *stricto sensu*, siendo el caso que la mayoría de los individuos humanos poseen una índole pasional e, *ipso facto*, son incapaces de vivir bajo la guía de la razón o de acuerdo a la virtud? Como es claro, la resolución spinoziana de dicha aporía rebasa el horizonte problemático del presente trabajo, abocado a esclarecer el sentido del derecho natural desde la ontología de la Sustancia única. Es lícito aventurar, no obstante, una muy breve disquisición acerca del meollo de semejante cuestión.

También para Spinoza el hombre es “un animal social”: prácticamente los modos humanos no pueden existir sino asociándose entre sí con vistas a prestarse auxilio mutuo y —saliendo del “estado de naturaleza”— reunirse en un Estado político (cf. TP 2/15). Ahora bien, para poder darse, toda comunidad política exige una legislación común, y ésta, a su vez, no puede establecerse sobre las meras “leyes del apetito”, porque cada individuo es llevado de manera diversa cuando se deja arrastrar sin más por los deseos ciegos que determinan su particular índole imaginativo-pasional. El establecimiento de una legislación común de-

manda, pues, el ejercicio de la razón y el reconocimiento de esa legalidad que “sólo atiende a la verdadera utilidad de los hombres” (cf. TTP, XVI). Es más, al igual que un individuo humano es tanto más poderoso y libre cuanto más se deja guiar por la razón, el pensador sefardita afirma que la comunidad política más poderosa y más libre será ésa que se proponga “precisamente como fin esencial, aquel que la sana razón enseña que es más útil para todos los hombres” (cf. TP 3/7). Por otro lado, el filósofo político —aduce Spinoza concordando aquí con Maquiavelo— en su esfuerzo por definir las condiciones que harían posible la existencia de la mejor o más racional comunidad humana, debe siempre concebir a los hombres *tal como son*, y no como él quisiera que fuesen. Y siendo el caso, de acuerdo a lo dicho más arriba, que la mayoría de los modos humanos posee una índole más imaginativo-pasional que genuinamente racional, es tarea de “la ciencia política” determinar los mejores medios para dirigir a la multitud, o contenerla dentro de ciertos límites, de tal manera que aún llevando una vida signada por la pasión, pueda vivir dentro del Estado conforme a la razón y no en contra de ella. En otras palabras, el Estado ha de cimentarse en principios tales que permitan a la mayoría de los habitantes, gracias a una influencia bien calculada sobre su imaginación, ser conducida por esas pasiones de las que la comunidad pública puede sacar el mayor provecho (la esperanza y el miedo señaladamente), según el discernimiento de la razón acerca de la verdadera utilidad de los hombres (cf. TP 10/6). En suma, es menester que las leyes, “alma del Estado”, permanezcan invioladas para que éste exista y pueda perpetuarse; empero, para que las leyes se conserven “han de apoyarse a la vez en la razón y en las pasiones comunes a todos los hombres” (cf. TP 10/9), haciendo posible, para el bien de la mayoría y en último término de la comunidad política en su conjunto, un modo de vida en común ciertamente pasional, aunque no por ello discordante con respecto al derecho natural humano definido por “la sana razón”.

EL ESTADO ETERNO O SOBRE UNA EXTRAÑA EXPRESIÓN SPINOZIANA



RAFAEL MUÑIZ PÉREZ

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
rmunizperez@gmail.com

ABSTRACT: This chapter analyses the expression “Eternal State” within the political philosophy of Spinoza. Such analysis considers two possible interpretations of the “Eternal State”. First, a metaphorical interpretation that operates with the concepts of stability and obedience. Thus it aims to a phenomenological approach to the duration of the State. The second interpretation is grounded in Spinoza’s conception of human nature. This conception grounds the necessity of the State, and hence aims to a meta-political approach to the eternity of the State.

Introducción

La expresión “Estado eterno” es, quizá, una de las más desconcertantes en la filosofía política de Spinoza. En primer lugar, porque el filósofo neerlandés tiene un concepto de eternidad que pretende salir de las fronteras trazadas por la tradición. En segundo lugar porque es posible interpretar al menos de dos maneras la expresión “Estado eterno”. Según la primera interpretación, se puede entender la eternidad del Estado como una metáfora de la estabilidad, misma que proviene de dos fuentes, a saber, la primera de ellas es su diseño constitucional que le permite evitar las amenazas internas al producir obediencia entre los ciudadanos y que se puede resumir en las leyes y las



ceremonias; y la segunda de ellas es su estrategia de conservación que le permite enfrentar las amenazas externas, a saber, sus propias fortificaciones y estructuras defensivas que le ayudan a sobrevivir en el estado de naturaleza que persiste entre los distintos Estados. La segunda interpretación, por su parte, permite entender la eternidad del Estado como algo inherente a la naturaleza humana. En otras palabras, postula que el estado civil es una realidad insuperable porque deriva del miedo a la soledad que hace del ser humano, un “animal social”. Asimismo, plantea la persistencia de las costumbres y las ceremonias de regímenes políticos ya destruidos, como un producto ineludible de ese “apetito social” que hace del ser humano un ente gregario y tal vez, por esa misma razón, histórico.

A lo largo del presente capítulo buscaremos explorar las dos posibles interpretaciones de expresión “Estado eterno”, para extraer las ventajas y desventajas de cada interpretación, así como evaluar si es posible que ambas interpretaciones operen en distintos niveles del sistema filosófico spinoziano. La interpretación metafórica puede operar en el nivel propiamente fenomenológico de la duración del Estado y hace uso de la noción de cuerpo contenida en la física de E2p13e. En el centro de la interpretación metafórica late el concepto de obediencia, un concepto de gran importancia para la filosofía y teoría políticas pues es el que le otorga realidad efectiva al ordenamiento político, pero también porque la ausencia de obediencia suprime al propio ordenamiento. Mientras que la interpretación desde la naturaleza humana podría apuntar a un nivel metapolítico, a una constante transhistórica de la existencia colectiva del ser humano cuyo anclaje está en una concepción política del ser humano. La política podría aparecer como horizonte insuperable del colectivo humano, no determinado por interacciones institucionales particulares, sino por el sistema circulatorio del poder que se da a sí mismo distintas formas, pero que no deja de expresar la dinámica de auto organización del poder humano. La política sería entonces parte de la naturaleza humana y sería eterna.

1. La interpretación metafórica: eternidad como estabilidad

El sentido de la expresión “Estado eterno” es tratado al final del capítulo X del *Tratado político*,¹ la última obra de Spinoza que, en esa parte, se dedicaba a tratar el tema de la dictadura en el contexto de la disolución o destrucción del Estado aristocrático. Para Spinoza la exploración de los principios de las dos formas de Estado aristocrático se sigue, necesariamente, de una exploración de las causas por las que éstos terminan disolviéndose y transformándose en otros. En una cita de Galeno que Maquiavelo aplica al Estado por analogía al cuerpo humano, el neerlandés refiere que: “[A]l Estado como al cuerpo humano, ‘se le agrega diariamente algo que de vez en cuando necesita curación’;² de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse”.³ La metáfora corporal es consistente con concebir al Estado a partir de la física spinoziana, a saber, como un individuo complejo hecho a partir de una multitud individuos,⁴ que fundan un derecho común y son guiados “como por una sola mente”.⁵ La referencia a Galeno sirve,

¹La primera aparición de la expresión en la obra de Spinoza puede rastrearse a TTP, XVIII, p. 221. Cuando se hace un balance general del Estado hebreo. Más adelante, cuando se analice la interpretación metafórica, en particular lo que toca a los mecanismos de estabilización y cohesión social (leyes y ceremonias) se analizará la función específica de la expresión “Estado eterno” en este punto de la filosofía política de Spinoza.

²La cita spinoziana de Maquiavelo es de *Discursos*, III, 1. Maquiavelo lo toma de Galeno, *De sanitate tuenda*, libro IV. Este pasaje juega un papel muy importante en el tratamiento que el florentino hace de la renovación del Estado y las manobras necesarias para ello. Asimismo, esta misma idea es reutilizada por Maquiavelo en *Discursos*, III, 49, cuando hace un balance sobre los métodos de Quinto Fabio Máximo, dictador nombrado por el senado en 217 a. C. y hace la distinción entre dos tipos de dolencias del Estado, unas que aunque “produzcan en una república malísimos efectos, no son mortales, porque siempre hay medios para curarlas” y otras que, por el contrario en tanto que “atacan a los fundamentos de las instituciones, si no las corrige a tiempo un hombre hábil, arruinan el Estado”.

³TP 10/1.

⁴E2p13eLem3ax1.

⁵TP 2/16. Cf. TTP, IV, pp. 59-60, y E3p37e2 exponen una teoría del Estado ligeramente distinta, mientras que en TP es estrictamente naturalista en su concepción del poder político pues postula que el origen del Estado es el derecho natural

tanto en Spinoza como en Maquiavelo, para hablar de la necesidad de un médico del Estado, un “hombre de excepcional virtud” que pueda sanar las dolencias profundas del régimen y con ello devolverle la virtud originaria.

Spinoza abre su tratamiento de la dictadura remitiendo a *Discursos*, III, 1. Ahí Maquiavelo defiende un argumento polémico, a saber, que tanto una religión como una república deben restablecer frecuentemente a su momento fundador para tener una larga vida. Para el florentino el desgaste natural de un Estado precisa de una renovación constante y ésta “solo puede hacerse, como he dicho, volviendo a las primitivas instituciones, porque los principios de las religiones, las repúblicas y reinos, por necesidad contienen en sí algo bueno en que fundan su primer prestigio y su primer engrandecimiento, y como con el transcurso del tiempo aquella bondad se corrompe, si no ocurre algo que la vivifique por necesidad mata el organismo que animaba”.⁶ Tanto el neerlandés como el florentino comparan la idea de que un Estado jamás es tan fuerte como en su origen, y su conservación puede requerir de medidas extremas, entre las que se cuenta la dictadura.

El Estado enfrenta cotidianamente el desgaste que proviene de mantener la obediencia mediante un sistema de premios y castigos. Para ello Spinoza propone hacer invisible la conducción por parte del Estado, de tal suerte que sean los propios ciudadanos los que operen la conservación de éste.⁷ Sin embargo, el “Estado eterno” no es sólo aquel en que la conservación se realiza, de forma invisible,

de la multitud humana que, a su vez, es una parte de la naturaleza; tanto TTP como E3p37 expresan un tipo de constructualismo, según el cual los hombres individualmente renuncian a una parte de su derecho natural para gozar de la protección de un derecho o ley superior, a saber, el del Estado. Lo que ambas fundamentaciones del Estado comparten es la referencia a la existencia de un poder de la naturaleza que, en el caso de la *Ética* y el TTP se identifica con la ley divina. La doble fundamentación del Estado es un tema relevante porque la posible armonización de ambas se opera mediante la cohesión social que puede darse a partir de la imitación de los afectos y la religión. Sobre esto ver Michael Rosenthal, “Two Collective Action Problems in Spinoza’s Social Contract Theory”.

⁶ *Discursos*, III, 1; trad. Navarro, pp. 509-510.

⁷ TP 10/8.

por parte de los ciudadanos, sino que vuelve a la idea adelantada líneas arriba acerca del retorno constante al origen. El neerlandés sostiene:

Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos se mantienen incólumes, porque el alma del Estado son los derechos. Y, por tanto, si estos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si sólo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos.⁸

La expresión Estado eterno aparece enmarcada por dos elementos que pueden extraerse de este denso fragmento. En primer lugar, hay una afirmación polémica, a saber, que el alma del Estado son los derechos, con lo que al mismo tiempo que afirma una postura republicana, plantea un contrapunto con Hobbes, para quien el alma del Estado es la soberanía.⁹ Para Spinoza, lo esencial de una forma específica del Estado —aquello sin lo cual el Estado deja de ser o es transformado en otro— son los derechos que se tienen consagrados en el orden constitucional y que son efectivos en el orden civil. En segundo lugar, los derechos precisan tanto de “la ayuda de la razón” como del “común afecto de los hombres” para mantenerse incólumes. Esto quiere decir que la obediencia a las leyes tiene que apoyarse de lleno en la naturaleza humana, que no sólo implica la guía de la razón, sino también la naturaleza afectiva del ser humano. Un “Estado eterno” mantiene sus derechos incólumes y con ello remite a una suerte de acción constante de conservación. Esto puede, de alguna manera, remitir a la concepción del Estado como un individuo compuesto de otros, los cuales deben mantener una cierta proporción de movimiento y reposo para conservar al indi-

⁸TP 10/9.

⁹Thomas Hobbes, *Leviatán*, p. 3.

viduo de segundo orden.¹⁰ Cabe mencionar que Spinoza, como muchos otros filósofos de su época y posteriores, hizo eco de esa noción del Estado como un cuerpo. Pero también, como era su costumbre, ofreció una definición ligeramente dinámica, por así decirlo, del cuerpo.¹¹ Dicha definición se ve reflejada en su comprensión dinámica del Estado, un ente que gana y pierde partes constantemente, y que, a su vez, sufre dolencias que deben ser atendidas para mantenerse en su ser. Si bien, en TP 10, estudia la más extrema de las estrategias de conservación y retorno a sus fundamentos —la dictadura—, es posible identificar otras dos, a saber, las ceremonias y las leyes. Tanto ceremonias como leyes son las estrategias conjuntas que se implementan de forma cotidiana para el mantenimiento del Estado. En adelante analizaremos la función de ambas de cara al concepto de estabilidad.

1.1. Las leyes y las ceremonias como fuentes de estabilidad

El tratamiento de los mecanismos de cohesión y conservación del Estado es distinto entre el TTP y el TP. Sin embargo, ambos casos destacan dos elementos que las hacen posibles. Como ya se mencionó líneas arriba, éstos son las leyes y las ceremonias. La primera vez en que Spinoza trata el concepto de ley civil es en contraste con la ley divina en TTP IV. La ley divina es la ley (*lex*) “tomada en sentido absoluto”, es decir, determina a todos o a algunos de los miembros de una misma especie a actuar de cierta manera. En ese sentido depende de la necesidad de la naturaleza,¹² por lo que es un concepto metafísico. Por otro lado está la ley civil, que Spinoza llama con mayor propiedad “derecho” (*jus*), que depende del arbitrio humano y, por lo tanto, “es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros

¹⁰ E2p13eLem4.

¹¹ E2p13eLem1.

¹² TTP, IV, p. 57.

para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones".¹³ El derecho depende del ser humano y sus leyes no están escritas en un orden natural subyacente, sino que obedecen a las necesidades de un colectivo específico. Nuestro autor exhibe cierta proximidad con Hobbes en cuanto considera que la cesión de poder y derecho, así como ceñirse a un cierto "modo de vida", es algo que depende del arbitrio humano y por lo tanto es artificial. Se trata de una estrategia colectiva para salir de un estado de guerra permanente¹⁴ o, como en el caso de Spinoza, para conseguir la propia utilidad.¹⁵ Spinoza parece luchar con su propia postura desde dentro, a saber, confronta su propio naturalismo, que postula que el ser humano tiene un poder que es una parte del poder de la naturaleza; por otra parte, busca establecer una diferencia tan clara como sea posible entre la obra del poder humano que conocemos como ley civil —el criterio de distinción entre ambos es el arbitrio humano— y el resto de la naturaleza y sus obras. Del arbitrio humano se desprende la diversidad de leyes que imponen formas de vida diferentes para pueblos y épocas distintas.

La ley divina prescrita como ley universal del comportamiento para todos los miembros de la especie humana se puede sintetizar en el mandato de "amar a Dios como sumo bien".¹⁶ La ley divina tiene cuatro características que distinguen radicalmente de las leyes civiles y la forma en que éstas producen obediencia, a saber: es universal; no exige fe en ningún tipo de historia; tampoco exige ceremonias y, finalmente, el premio de la ley divina es el conocimiento de la misma ley. La ley divina aparece frecuentemente como producto de la revelación. Sin embargo, ésta es accesible por vía de la razón, pues la ley divina es una verdad eterna que no depende de ningún evento contingente como puede ser la revelación mosaica o cualquier otro acto profético en que interviene la imaginación. Si

¹³ *Idem.*

¹⁴ Hobbes, *op cit.*, p. 3; pp. 100-105; pp. 137-141.

¹⁵ TTP, IV, p. 57.

¹⁶ TTP, IV, p. 61.

bien la ley divina es accesible a cualquiera por la vía de la razón y del pensamiento, la implementación de un orden social que permita cultivar la razón requiere que la mayoría de los seres humanos obedezca los mandatos del Estado y que identifique su bienestar con el de éste. La tarea de perfeccionarse es algo al alcance de cualquier ser humano, pero la disposición a ello, para el filósofo de Ámsterdam, no lo es. De ahí que el orden social sea una necesidad urgente, pues las pasiones que contraponen a los seres humanos tienen un potencial destructivo ilimitado cuando se les deja actuar sin cotos. Spinoza llega a la conclusión de que la producción de orden al interior del Estado requiere de un sistema de premios y castigos así como del común afecto de la multitud. La conjunción de ambos es el dominio (*Imperium*) de las supremas potestades (*suma potestas*), lo que nosotros podríamos entender como gobierno. Así podemos decir que el filósofo de Ámsterdam trata las ceremonias en oposición a la ley divina, si ésta se deduce de la naturaleza humana y está “inscrita en la mente humana”. Aquéllas no son sino producto del arbitrio estatal y acompañan a la estabilización de la vida colectiva, pero no al perfeccionamiento ético del individuo. Leyes y ceremonias constituyen el binomio sobre el que se edifica el poder del Estado y su resultado efectivo es la obediencia.

Spinoza analiza la función de las ceremonias en TTP V, así como en TTP XVII a partir de dos ejes: I) la religión como sistema de dogmas y ceremonias que prometen felicidad y salvación, y II) el Estado como estructura política que hace uso de las ceremonias para la producción del orden civil. En el primer eje se hace una consideración ética de las ceremonias, mientras que en el segundo, una consideración política. Para Spinoza realizar la crítica y análisis de las ceremonias lo conducirá a sostener dos ideas que sólo pueden ser verdaderas simultáneamente si operan en niveles distintos. La primera idea es que las ceremonias por sí mismas no contribuyen ni a la felicidad¹⁷ ni al perfeccio-

¹⁷ TTP, IV, p. 76.

namiento ético del individuo. Si éste se guía por la razón, entonces es posible prescindir de las ceremonias sin perjuicio alguno para el individuo. La segunda idea es que las ceremonias son esenciales para el sostenimiento del Estado cuando éstas convencen a los seres humanos a actuar de cierta y determinada manera; para hacerlo, las ceremonias deben apelar a su experiencia y afectos comunes.¹⁸ Para llegar a ambas ideas, Spinoza hace un recorrido que parte de una premisa muy sencilla, a saber, que mientras la ley natural o ley divina está inscrita en la naturaleza humana, “[p]or el contrario, las *ceremonias* (aquellas, al menos, que se encuentran en el *Antiguo Testamento*) sólo fueron instituidas para los hebreos y de tal forma fueron adoptadas a su Estado que, en su mayor parte, podían ser practicadas por la comunidad en general, mas no por cada individuo en particular”.¹⁹ Las ceremonias son efectivas comunitariamente, pero insignificantes individualmente.²⁰ Según Spinoza es evidente por la propia Escritura que las ceremonias no tienen más que una validez política: “En efecto en los cinco libros que suelen atribuirse a Moisés, no se promete, como antes hemos dicho, otra cosa que bienestar temporal, a saber, honores o fama, victorias, riquezas, placeres y salud”.²¹ Para Spinoza, Moisés no enseña como un doctor o un profeta, sino que “impone (*jubet*) como legislador y como príncipe”.²² La razón es sencilla: a diferencia de Cristo, Moisés sí busca la conservación del Estado; de ahí que las leyes dictadas por él se adaptan a la “capacidad y a la idiosincrasia propia de la nación hebrea”.²³ Spinoza traza una línea infranqueable para separar a Cristo de Moisés y con ello al judaísmo del cristianismo: mientras que el segundo es una religión de Estado, del orden de la carne, el primero es la doctrina de la “ley universal”, del orden del

¹⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹ *Ibid.*, p. 69.

²⁰ *Ibid.*, p. 70.

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

espíritu.²⁴ Asimismo, la ley universal —el corazón del cristianismo— sigue vigente independientemente del Estado civil, mientras que: “No cabe duda, pues, de que los judíos, desde la disolución de su Estado, ya no están más obligados por la ley de Moisés que [como] lo estaban antes del comienzo de su sociedad y de su Estado”.²⁵ La conclusión de esto es que las ceremonias tienen una función gubernamental y no ética. Pero queda la pregunta: ¿cómo operan las ceremonias desde el punto de vista de la física de las pasiones spinoziana?

Spinoza buscará acometer ese problema introduciendo las dos pasiones más políticas, a saber, el miedo y la esperanza. El recorrido de nuestro autor empieza nuevamente en el fundamento del Estado, a saber, la común utilidad de un orden civil. Es justamente ahí donde se encuentra con el problema de la acción colectiva, a saber, ¿cómo hacer para que los ciudadanos sigan las leyes y, con ello, persigan su propia utilidad? Para Spinoza la respuesta es “[q]ue en cualquier Estado hay que establecer de tal modo las leyes, que los hombres sean controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente, ya que entonces todo el mundo cumplirá gustoso su oficio”.²⁶ Lo anterior no significa que los seres humanos no estén siendo gobernados, sino que lo son por el anhelo de una mejora y la búsqueda de su propia prosperidad. La esperanza favorece la estabilidad, mientras que el miedo amenaza al Estado: “[p]or este motivo, introdujo Moisés, por su virtud y por mandato divino, la religión en el Estado: para que el pueblo cumpliera su oficio, no tanto por miedo, cuanto por devoción”.²⁷ El neerlandés pone de ejemplo la manera de ser del pueblo hebreo cuando sale de la esclavitud en Egipto: “rudos y deformados por la esclavitud”. Debe saltar a la vista el adjetivo “deformados por la esclavitud”

²⁴ Esta noción es la que desencadena la reacción de Strauss (*Spinoza's critique of religion*, p. 20). Según el comentarista alemán Spinoza considera necesaria la abrogación de la ley ceremonia judía para la completa integración del pueblo judío en el orden cívico y por tanto el abandono de su particularidad.

²⁵ TTP V, p. 72.

²⁶ *Ibid.*, p. 74.

²⁷ *Ibid.*, p. 75.

(*servitute confecti*). Spinoza sugiere que los seres humanos adquieren la forma de la esclavitud o la libertad, a saber, que la forma del Estado y la relación que se tiene con él deja una impronta en el individuo. Por lo tanto, la historia de la esclavitud vivida por los hebreos en Egipto los hacía incapaces para forjar un Estado en que el poder se tuviera de “forma colegial”. En otras palabras, su forma humana atravesada por la esclavitud les impuso la necesidad de un legislador unipersonal que retuvo el poder con facilidad. En la medida en que el pueblo hebreo era incapaz de darse sus propias leyes, dejar sus acciones al libre arbitrio habría sido peligroso para la conservación del Estado. De ahí surgieron las ceremonias como instrumentos de gobierno diseñados específicamente para evitar que los hebreos “hicieran como quisieran”. El alcance de las ceremonias que se derivaban de las leyes era tal que incluso llegaba a regular los ciclos productivos, la vestimenta y el disfrute de los placeres corporales:

No les estaba permitido, por ejemplo, arar, sembrar, recolectar a su voluntad, sino según cierto precepto concreto de la ley; ni tampoco comer algo, vestirse, cortar el pelo o la barba, ni alegrarse ni hacer absolutamente nada, si no era de acuerdo con los preceptos y mandatos prescritos en las leyes. Y no sólo eso, sino que estaban obligados a colocar en las puertas, en las manos y entre los ojos ciertas señales que les invitaran siempre a la obediencia.²⁸

Las ceremonias se instituyeron con la clara finalidad de producir obediencia. Su alcance era tal, que incluso sus actividades cotidianas estaban codificadas por la Ley Moisaica. El orden de los sacrificios, el sacerdocio como institución religiosa, las leyes que guardan la pureza e impureza de seres humanos y animales, así como las normas para la santidad, la unión conyugal, el cultivo de la tierra,²⁹ eran sólo algunos de los ámbitos de aplicación de la Ley hebrea que servía como dispositivo teológico-político de

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Lv* 6-19.

producción de obediencia: “La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro”.³⁰ Fue necesario que los antiguos hebreos entregaran todo su arbitrio a una sola instancia —a saber, a Dios—, para lograr el nivel de obediencia del primer Estado hebreo; lo que constituyó su fortaleza y pudo hacerlo eterno. Para Spinoza la teocracia hebrea y su correlativa teología política fueron resultado de una forma peculiar del pacto fundacional, de una circunstancia irrepetible, a saber, un pueblo que jamás tuvo un Estado y salió de la esclavitud recobrando su derecho natural. Éste es el caso histórico que corrobora la teoría del contrato social. El neerlandés se dedica a analizar a profundidad este peculiar pacto fundacional en TTP XVII. Para acometer el Estado hebreo como entidad política que se organiza alrededor de la religión de Estado, hace un recorrido por dos conceptos de gran importancia: *la potestad del Estado y la obediencia*. Ambos conceptos son los pilares sobre los que se sostiene la interpretación metafórica de la expresión “Estado eterno”, pues la estabilidad de la primera sólo es posible por medio de la segunda; pero también la obediencia depende de la capacidad efectiva que tiene el Estado de producirla. Las condiciones de conservación del Estado son su propio poder y la obediencia de la multitud. Nuestro autor lo formula de la siguiente manera: “Para que se entienda correctamente hasta dónde se extiende el derecho y el poder del Estado, hay que señalar que la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma”.³¹

³⁰TTP, V, p. 76.

³¹*Ibid.*, XVII, pp. 201-202.

Para Spinoza la potestad del Estado guarda cierta productividad,³² a saber, no se trata sólo de impedir ciertos comportamientos a través del sistema de premios y castigos que, en la mayoría de los casos movilizan el miedo de los individuos. Según el neerlandés, el Estado puede producir comportamientos e incentivar acciones que, incluso para el individuo que las realiza, aparecen como producto de su propia decisión;³³ es decir, moviliza su esperanza. Spinoza acomete el problema del poder del Estado más allá de la conducta externa, a saber, en la dimensión subjetiva del poder. La dimensión productiva del poder del Estado llega incluso al fuero interno del súbdito pues la obediencia no se refiere “a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna”.³⁴ La obediencia que debe producir el Estado no se limita a un mero acatar las leyes u observar las ceremonias, sino a identificar con ellas el bienestar y la propia felicidad, de ahí que será de primera necesidad lograr que los individuos tengan la disposición afectiva adecuada hacia el Estado. La estabilidad del Estado depende, precisamente, de que sea capaz de hacer que los individuos obren según el derecho del Estado:

[...] aunque no es posible mandar sobre las almas como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr de muchas formas que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee. Por eso, aunque estas acciones no son realizadas directamente por orden de la potestad suprema, muchas veces, sin embargo, como lo acredita ampliamente la experiencia, son hechas por la autoridad de su poder y bajo su dirección, esto es, por su derecho.³⁵

El Estado en Spinoza aparece como una entidad que ordena la experiencia exterior, es decir, produce orden y

³² Maria Cecilia Abdo Férrez, *Die Produktivität der Macht. Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza* (Logos Verlag), p. 265.

³³ Spinoza sostiene en TTP, XVII, p. 202, que “del hecho de que un hombre haga algo por propia decisión, no se sigue sin más que obre por derecho propio y no por el derecho del Estado”.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

seguridad por medio de sus instituciones coercitivas, pero también gestiona la dinámica afectiva de sus súbditos. Spinoza llega a plantear el escenario posible de que existen hombres que “creen, amen, odian, desprecian y son arrastrados por cualquier pasión”,³⁶ sólo en virtud del derecho del Estado. Esta identificación total con el Estado y sus leyes no es producto de la guía de la razón, sino que es parte de la dimensión imaginaria del gobierno. Las ceremonias hacen uso de imágenes de recompensas corporales y temporales, con la intención de producir “acciones anímicas internas”. En otras palabras, no sólo se trata de producir obediencia en forma de acciones externas, sino sobre todo de una disposición interna adecuada a la conservación del Estado. Lo anterior se explica porque para Spinoza el verdadero peligro del Estado es interno —premisa del todo problemática para nuestro autor, toda vez que su metafísica no considera la destrucción sino como un fenómeno externo a la cosa—,³⁷ pues “nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos y que quienes detentan su autoridad no temieran más a los primeros que a los segundos”.³⁸ Es por esa razón que el Estado debe tener la capacidad y sofisticación necesaria para dirigir las “almas y los corazones” de los súbditos hacia la obediencia.³⁹

Por lo anterior, podemos afirmar que para Spinoza la conservación de un Estado es productivo tanto de la razón, como de la imaginación de la multitud, es decir, no es el resultado de las acciones de quienes se guían por la razón

³⁶ *Idem.*

³⁷ E3p4.

³⁸ TTP, XVII, pp. 203-204.

³⁹ Yitzhak Melamed (“Spinoza’s Republica Divina”, pp. 178-180) trata el tema de la obediencia desde una perspectiva similar a la que sostenemos en este texto. Para el comentarista, Spinoza concibe a la obediencia como un producto positivo de la acción del Estado y no como resultado de la mera acción coercitiva de éste. La consecuencia es que se hace necesaria una sofisticada estructura ceremonial que reafirme continuamente los principios y beneficios del Estado y su derecho (*potestas*).

(*ex ductu rationis*)⁴⁰ y viven según la norma de la piedad,⁴¹ sino también de quienes viven una regla de vida (*ratio vitae*) que no necesariamente han producido ellos mismos, pero que aceptan como propia, en cierta medida orientados por el temor a la ley y convencidos, en cierto grado, de sus beneficios.⁴²

Esta regla de vida es efectiva en la medida en que moviliza a la multitud a la obediencia, esto puede ser en afán de conseguir la común utilidad, como en el caso de una multitud libre (*libera*) que se da una forma soberana como estrategia de conservación; o, como en el caso de una multitud sometida (*subiecta*), puede orientarse sólo a la gloria e interés de quien ha dominado a la multitud.⁴³ La relación imaginativa y afectiva, que tiene una multitud con su propia regla de vida (*ratio vitae*) —que no es otra cosa que el derecho o ley humana (*jus*)—, es la que determina el sistema de circulatorio de poder al interior del Estado. Esto no significa, al menos no necesariamente, que la monarquía, por ejemplo, tenga un componente imaginativo mayor que la democracia o la aristocracia. Pues la teocracia hebrea que para Spinoza guarda elementos democráticos era un gobierno que movilizaba la imaginación de la multitud por medio de ceremonias y rituales. Lo anterior significa que la imaginación movilizada, en mayor medida, por la esperanza caracteriza a la multitud libre; mientras que, en el caso de que sea movilizada por el temor, entonces se está frente a una forma de sometimiento que opera en los planos de lo imaginario, así como en el corporal. De tal suerte que “no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo”.⁴⁴

En la gestión del miedo y la esperanza, las dos pasiones políticas con las que Spinoza inaugura su TTP, se encuentra la dialéctica de la imaginación en la regla de vida. El miedo y la esperanza nacen de la finitud, es decir, los seres

⁴⁰E4p36d; TTP, XV, p. 188; TP.

⁴¹E4p37e1.

⁴²TTP XVI, p. 191; TTP, XVI, p. 193.

⁴³TP 5/6.

⁴⁴TTP, XVI, p. 195.

humanos somos finitos, estamos limitados tanto corporal como mentalmente, esto significa que nuestra capacidad de afectar y ser afectados está limitada por nuestra constitución, aun cuando elevemos nuestro poder tanto como nos sea posible. En la medida en que no somos afectados por la totalidad de las causas que determinan el orden divino de la naturaleza, tendemos a proyectar hacia el futuro en función de nuestra experiencia y a proceder sin un conocimiento adecuado, es decir, imaginativamente. Cuando se impone sobre el Estado hebreo la ley Mosaica, se hace por vía de la imaginación, pues parte de la revelación que es una relación imaginaria con Dios.⁴⁵ Pues “los profetas no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de la imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias”.⁴⁶ La ley, por tanto, no guarda una relación explícita con la razón, al menos no de la multitud hebrea en su conjunto que más bien se entrega al cumplimiento del derecho teocrático por la promesa de prosperidad, placer y tranquilidad que ofrece la ley mosaica, y no porque ésta ofrezca una verdad especulativa que pueda y deba ser comprendida por un conocimiento universal o intuitivo.⁴⁷

Una vez que Spinoza ha tratado la mutua determinación de potestad del Estado y obediencia, procede a caracterizar el peculiar pacto fundacional del Estado hebreo y, con ello, se dirige al análisis de la forma del Estado en función de la Ley. Para el neerlandés, la salida de Egipto devuelve al pueblo hebreo su derecho natural y, por tanto, su capacidad de hacerse de todo cuanto se encuentre dentro de su poder. La peculiaridad que más destaca Spinoza es el hecho de que el pueblo hebreo haga dos pactos, el primero un pacto social teórico, donde los hebreos entregan todo su derecho a Dios con lo que se produce una teocracia igualitaria; en segundo lugar se hace un pacto práctico⁴⁸

⁴⁵TTP, I, p. 17.

⁴⁶TTP, I, p. 28.

⁴⁷E2p40e2.

⁴⁸En este punto hacemos eco de la distinción elaborada por Luis Ramos-Alarcón (“Ingenio e imaginario colectivo en Spinoza. El caso del Estado hebreo”, p. 35). El comentarista mexicano sostiene que los hebreos hacen dos pactos luego de salir

que contiene tanto al pacto de sumisión como al de trans-
lación pues se entrega a Moisés la facultad para legislar
y la de interpretar la Ley, la teocracia hebrea adquiere,
temporalmente, la forma de un principado. El primer pac-
to, se realiza con la intermediación de Moisés, pero no con
la entrega del derecho del pueblo hebreo a éste.⁴⁹ La es-
tructura de este pacto es peculiar porque se realiza la en-
trega del poder de forma democrática y, una vez que se
realiza el pacto, se mantiene la forma democrática, pues
el derecho a consultar e interpretar las leyes así como la
administración del Estado se mantuvo en manos de to-
dos.⁵⁰ Este primer pacto tuvo que ser sustituido por un
segundo pacto en el que se establecía a Moisés como inter-
mediario de la voluntad divina.⁵¹ Al entregar a Moisés la
facultad de administrar el Estado, a decretar e interpretar
la ley, se le dio la forma de principado a la teocracia he-
brea, pero se mantuvo la igualdad frente a la Ley. En todo
caso, la soberanía se le otorgaba a Dios, pero la facultad de
gobernar todos los aspectos de la vida pública del pueblo
hebreo estaba en manos de Moisés. Las consecuencias
prácticas del segundo pacto fueron varias, entre las más
importantes se cuenta la entrega del derecho de sucesión al
profeta.⁵² Spinoza valora positivamente la labor de Moisés
en este aspecto, pues con la intención de mantener la forma
teocrática del Estado, se separan los dos brazos de éste; es
decir, se otorgó al sacerdocio la capacidad de interpretar
las leyes y comunicar la revelación divina, y por otro lado,
se le dio a otra figura el poder de gobernar al Estado según

de Egipto en la narrativa bíblica del éxodo. El primero es un pacto social teórico
en que el poder de la multitud reside en ella sin una mediación institucional
cristalizada. Por otro lado, el segundo pacto es el momento práctico en que se edi-
ficán las instituciones necesarias para conducir al pueblo hebreo de acuerdo con
su particular ingenio. El ingenio del pueblo hebreo era, según el propio Moisés,
“de dura cerviz” (*Ex.* 34:9), lo que impedía su autodeterminación y dificultaba su
conservación.

⁴⁹ *Ex.* 19:8.

⁵⁰ TTP, XVII, p. 206.

⁵¹ *Dt.* 5:23-31.

⁵² TTP, XVII, p. 207.

las leyes ya dictadas.⁵³ Esto toma lugar en las figuras de Eleazar, el sacerdote, y Josué, el jefe militar.⁵⁴

En un primer momento, la estructura del Estado hebreo consistió en una autoridad bicéfala: el sacerdocio (del que se deriva el levirato) y la jefatura militar. Una vez que se tuvo posesión de la tierra, cada tribu designó su propio líder militar, mientras que el levirato actuó como tribu que unía a las demás. Pero si los fundamentos del Estado eran tan sólidos, ¿por qué fue devastado? Spinoza comienza a responder esa pregunta en TTP XVII y concluye en TTP XVIII, en donde curiosamente lo hace mediante la expresión “estado eterno” (*Imperium aeternum*). Para nuestro autor el colapso del Estado hebreo se debe a su cambio de forma;⁵⁵ es decir, el paso de una teocracia —en donde las tribus eran conciudadanas desde el punto de vista religioso y confederadas desde el punto de vista político-militar— a una monarquía resultó en la proliferación de la guerra civil. Según el neerlandés, designar un rey constituyó la ruptura del pacto teocrático, asimismo fue una pésima decisión desde el punto de vista político. La razón de ello es que un rey requiere el control del derecho del Estado para hacer concesiones al pueblo y, con ello, ganarse su favor.⁵⁶ Con la consolidación del derecho de sucesión hereditaria, este derecho se consolidó aún más en los reyes. Sin embargo, la ley seguía en manos del pontífice y la interpretación de la misma en la casta sacerdotal. Ello provocó que el rey mandase en precario y que, por otro lado, se temiera constantemente la llegada de un profeta, pues ponía en peligro el lugar de la casta sacerdotal y la práctica de las ceremonias.

La incapacidad de seguir las ceremonias⁵⁷ que derivó en la transformación del Estado hebreo en una monarquía caracterizada por las disputas teológico-políticas, deja una

⁵³ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁴ *Nm* 27:18-23.

⁵⁵ TTP, XVII, p. 220.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁷ *Ez* 20:25-26.

serie de enseñanzas que Spinoza pretende extraer en TTP XVIII. En primer lugar, la fortaleza del Estado se resquebrajó cuando surgieron las sectas religiosas, producto de las disputas entre facciones que pretendían controlar las leyes religiosas —que eran las leyes del Estado— y, con ello, fortalecer su posición frente a las demás.⁵⁸ Según nuestro autor, el colapso de la obediencia como disposición anímica interna tiene como responsables tanto al levirato, como a los profetas.⁵⁹ Las disputas teológico-políticas con respecto a la ley ceremonial resultan en constantes guerras civiles que terminan por disolver al Estado. Nuestro autor concluye que otorgar cargos políticos a los ministros eclesiásticos sólo puede ser fuente de inestabilidad. Aunado a lo anterior, el establecimiento de la monarquía en un pueblo acostumbrado a la teocracia (cuasi democrática) sólo iba a provocar una ruptura constante del orden civil; pues el pueblo acostumbrado a existir según el derecho divino, no se acostumbró fácilmente al derecho real. La conclusión de TTP XVIII reitera una tesis maquiaveliana: “la forma de cada Estado debe ser necesariamente mantenida y no puede ser cambiada sin peligro de su ruina total”.⁶⁰

De esta manera se concluye con la examinación de la interpretación metafórica, la cual se ejemplificó con el análisis que Spinoza hace del Estado hebreo como ejemplo del Estado eterno; pero también como ejemplo de aquel orden civil que, al cambiar su forma, sucumbe ante los peligros internos y externos que no pueden ser enfrentados ni evitados. Pero, ¿acaso existe un “Estado eterno”, en este sentido metafórico, que deba su eternidad a la supresión de la razón, y que, por ello, exprese un lado negativo de la estabilidad?

⁵⁸ TTP, XVIII, p. 222.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 228.

1.2. El Estado turco: la estabilidad por medio de la violencia

A la pregunta planteada líneas arriba —si existe un Estado de violencia que debe su estabilidad a la supresión de la sana razón—, Spinoza respondería afirmativamente: el Estado turco. Spinoza expone su interpretación del Estado turco en medio de su exposición y crítica de la superstición. Según el filósofo de Ámsterdam el origen de la superstición está en el miedo.⁶¹ El miedo que empuja a los seres humanos a la superstición tiene dos orígenes: por un lado, no poder “conducir todos sus asuntos según un criterio firme” y, por otro lado, que la fortuna no les sea siempre favorable.⁶² La superstición parece acompañar a los seres humanos en cuanto están sometidos a una existencia que depende más de causas externas que de la propia virtud y potencia. Pero sobre todo, la superstición acompaña a la fluctuación de ánimo que acompaña a quienes pasan del miedo a la esperanza según los acontecimientos les resulten favorables o desfavorables. El ejemplo al que acude Spinoza es el de Alejandro Magno, quien acudía con adivinos en la medida en que sus victorias militares eran inciertas, pero dejaba de consultarlos en cuanto la fortuna no le favorecía. Lo que le incitaba a la superstición era el miedo al fracaso militar o su impotencia para entrar en combate por ser herido por los escitas. Del hecho de que el miedo sea el detonante de la superstición, Spinoza concluye tres cosas: en primer lugar, que “todos los hombres son propensos a ella”⁶³ y no es producto de ideas confusas acerca de la divinidad; en segundo lugar, que “la superstición debe ser muy variada e inconstante como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera”,⁶⁴ y, en tercer lugar, que “sólo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en

⁶¹ *Ibid.*, Praef, p. 6.

⁶² *Ibid.*, p. 5.

⁶³ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁴ *Idem.*

la pasión más poderosa”.⁶⁵ De las tres conclusiones la primera es la que tiene una conexión más directa con el tema de la estabilidad en el Estado turco. Según Quinto Curcio, tal como es citado por Spinoza: “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición”.⁶⁶ Por lo que la superstición pasa de ser un mal individual, producto del miedo, a un dispositivo de gobierno que puede ser implementado por el Estado para controlar y conducir las conductas de sus súbditos.

El Estado turco es utilizado como ejemplo de dominio de la multitud a través de la superstición, acompañada de un complejo ceremonial que reviste a la religión y que ha sido diseñado específicamente para conseguir obediencia. Según Spinoza, los turcos han logrado el perfeccionamiento de tal ceremonial “con tal perfección que hasta la discusión es tenida por un sacrilegio, y los prejuicios, que han imbuido en sus mentes, no dejan a la sana razón lugar alguno, ni para la simple duda”.⁶⁷ El caso del Estado turco ejemplifica al régimen monárquico que hace uso de la religión como mecanismo de control de conductas y que consigne que los hombres “luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación y no consideren una ignominia, sino un honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre”.⁶⁸ La estabilidad conseguida por medio de la superstición está lejos de ser una virtud del Estado, pues atenta contra la libertad de los individuos y los hace obedientes de manera que sólo sean útiles al monarca y no a sí mismos. Para nuestro filósofo, la centralización del poder que acompaña al establecimiento de una monarquía —en este caso la turca—, está lejos de ser producto de un genuino interés por la paz y, más bien, se trata de la esclavitud de los súbditos.⁶⁹

El Estado turco funciona como un contraejemplo de la teocracia (casi democrática) hebrea que retrata Spinoza en

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ TP 6/4.

TTP XVII, pero también como un argumento en defensa del régimen republicano de cara a la inminente imposición de la monarquía en los Países Bajos. En su único abordaje del Estado turco, Spinoza opone eternidad de éste a la corta duración de los “Estados populares o democráticos”, que se ven constantemente azotados por sediciones. El resto de la argumentación, sin embargo, no indica que sea preferible la paz mediante la represión y la violencia del régimen monárquico; sino que parece implicar que es preferible la inestabilidad continua del régimen democrático a la “esclavitud” que acompaña a la monarquía. El caso turco también sirve para ejemplificar la peligrosidad de la teología política, a saber, la estabilización de un Estado de violencia, en que se imponen la “esclavitud, la barbarie y la soledad”,⁷⁰ a través de recursos presuntamente religiosos. El caso turco deja en claro que el “Estado eterno” como Estado estable puede ser también la estabilización de la violencia, la continuidad de una guerra soterrada, pues, en palabras del propio Spinoza, “la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia”.⁷¹ La multitud bajo el imperio turco que retrata Spinoza vive bajo la superstición y el miedo. Por lo tanto, no es libre pues no se guía por la esperanza.⁷² Se trata de una eternidad indeseable y que, por lo tanto, expresa el límite de la expresión “Estado eterno” en su interpretación metafórica como estabilidad; o al menos la califica de un modo específico. Pues si un Estado puede ser eterno, deberá serlo necesariamente como producto de su constitución virtuosa, como diría el comentarista francés Pierre-François Moreau: “El Estado es perpetuo porque es sólido, está bien constituido, porque las leyes lo protegen. Y precisamente lo que le impide ser eterno es la ley mala, un verdadero gusano en la fruta que introduce el vicio en la constitución desde el principio. En otras palabras, el adjetivo *aeternus*, así como la expresión *in aeternum* hacen referencia a la necesidad que funda la

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² TP 5/6.

duración sin fin. Se trata menos del tiempo que de las razones del tiempo”.⁷³

2. *La interpretación desde la naturaleza humana*

La segunda interpretación posible de la expresión “Estado eterno” puede bien provenir de otro tipo otro tipo de aproximación a la naturaleza del orden civil, dado que esta interpretación pretende tener alcances metafísicos y metapolíticos. Para proveer de elementos que hagan verosímil esta interpretación es necesario trazar una línea que va desde la *Ética* hasta el *TP*. Pese a que esta trayectoria es una alternativa de interpretación, no significa que su uso invalide o de alguna manera contravenga del todo a la interpretación metafórica. La interpretación desde la naturaleza humana busca el tratamiento de lo político desde un concepto que permita salvar las brechas que se abren entre las esencias actualizadas de cada ser humano y su constante edificación de Estados. En otras palabras, la aproximación desde la naturaleza humana permite ver con mayor profundidad el naturalismo político de Spinoza.

Para abordar esta interpretación es necesario ir al concepto de naturaleza humana. La primera vez que Spinoza se refiere a la naturaleza humana en la *Ética* es en E1p8e2. En esa proposición nuestro autor argumenta en favor de la infinitud de la sustancia y desarrolla parte de su crítica contra el antropomorfismo. La definición de naturaleza humana no es proporcionada directamente, sino en el contexto de la definición de la naturaleza divina. Si, tal y como piensa nuestro autor se equivocan: “quienes confunden la naturaleza divina con la humana fácilmente atribuyen a Dios afectos humanos, sobre todo cuando además ignoran de qué manera son producidos los afectos en la mente”.⁷⁴ De aquí podemos extraer, en primer lugar,

⁷³ Pierre-François Moreau, “L'éternité dans le Traité Théologico-Politique”, pp. 225-226. Traducción del autor.

⁷⁴ E1p8e2.

que la naturaleza humana es afectiva. Más adelante en el mismo escolio Spinoza explica, con su ejemplo de los veinte hombres, que el número de los modos no está contenido en la naturaleza de los modos, a diferencia de la sustancia que es única e infinita por su propia definición y esencia. Por lo tanto, podemos extraer otra consecuencia de este ejemplo, a saber, que la naturaleza humana es finita y puede ser afectada por causas externas a ella. Nuestro autor regresa a criticar al antropomorfismo en E1Ap, y con ello vuelve a abordar la naturaleza humana, la primera indicación que nos da es que “los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen el apetito de buscar lo que les es útil, cosa de la que son conscientes”.⁷⁵ Spinoza extrae dos consecuencias de esta tesis, en primer lugar que “los hombres opinan que son libres”,⁷⁶ y en segundo lugar que “los hombres lo obran todo por un fin”.⁷⁷ Las dos conclusiones tienen fuertes implicaciones políticas, pues tanto imaginar la libertad, como orientarse por la propia utilidad están en el fundamento de la ley humana⁷⁸ y en la conservación del Estado. En ese sentido cabe mencionar que el libre albedrío es la idea de libertad que se produce en la imaginación, a diferencia de la libertad producto de la razón; mientras que el obrar teleológico en sí mismo es útil, pues permite hacer uso de las cosas para conservarse. Sin embargo, cuando la teleología se proyecta en la naturaleza, se es susceptible de caer presa de la superstición, pues se piensa que la naturaleza persigue un fin o que su creador sigue alguna intencionalidad.⁷⁹

El naturalismo de Spinoza rompe con la idea de que el ser humano es excepcional, a saber, que el ser humano no es “un imperio dentro de otro imperio”.⁸⁰ Para el neerlandés, el ser humano está sujeto a las leyes universales. Por lo tanto, es posible y necesario explicar los afectos según

⁷⁵ E1Ap; TTP, XVI, p. 190.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, IV, p. 58; TP 2/8.

⁷⁹ E1Ap.

⁸⁰ E3Praef.

tales leyes universales para conocer de forma más adecuada la naturaleza humana. Para el filósofo de Ámsterdam, los seres humanos actuamos cuando somos la causa adecuada de algún efecto o padecemos cuando somos la causa inadecuada de algún efecto.⁸¹ Esta noción de naturaleza humana permite comprender la potencia de nuestro obrar y sus obras como acciones, mientras que la impotencia de nuestro obrar como pasiones. Pero, ¿acaso la esencia de algo no es lo que lo pone y jamás lo que lo suprime?⁸² Frente a este cuestionamiento respondemos que si bien el conato humano sólo implica aquellas cosas que ponen en juego la potencia humana, tal potencia, en cuanto se refiere a la mente, puede ser conducida por ideas “claras y distintas” como por ideas “confusas”.⁸³ Lo anterior significa que, si el conato es susceptible de ser conducido por ideas inadecuadas, la potencia disminuye de grado, pero no se suprime completamente.⁸⁴ Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el orden ceremonial hebreo. Para el holandés seguir las ceremonias no contribuye directamente al aumento de poder del ser humano, a que pase a un mayor grado de perfección en sentido ético, sino indirectamente por medio del beneficio de la conservación del mismo Estado. El conato del pueblo hebreo fue conducido por ideas de cierta manera inadecuadas, producto de la imaginación (la profecía). La conservación del Estado se debió, entonces, a que el pueblo hebreo actuó como causa inadecuada de aquello que hacía, es decir, obedecía la ley mosaica y ejecutaba las ceremonias. Empero es necesario añadir que las ceremonias tenían una relación de utilidad con el pueblo hebreo, pues si bien no alcanzaban la verdadera felicidad, sí gozaban de los bienes que el Estado les prometía y garantizaba por medio de su derecho (*potestas*).⁸⁵

⁸¹ E3d2.

⁸² E3p4d.

⁸³ E3p9.

⁸⁴ Luis Ramos-Alarcón Marcín, “Tiempo, duración y eternidad a partir del concepto de naturaleza humana en Spinoza”, p. 163.

⁸⁵ TTP, XVI, p. 193.

2.1. Naturaleza humana y conflicto

El tránsito de E3 a E4 es lo que conduce de los afectos a la impotencia humana, es decir, de la naturaleza humana en tanto que afectiva, a la condición de servidumbre por el dominio de las pasiones. No sorprenderá, entonces, que a partir de E4 la política empieza a aparecer claramente en el sistema filosófico del neerlandés. Para Spinoza las pasiones impiden que los seres humanos concordemos en naturaleza.⁸⁶ La razón de ello es que no hay comunidad en la impotencia, mientras que en la potencia sí hay comunidad. Pero es precisamente esta discordancia en naturaleza la que abre la puerta a una de las categorías políticas por excelencia: el conflicto. Según Spinoza: “En cuanto que los hombres soportan afectos que son pasiones, puede ser contrarios entre sí”.⁸⁷ El conflicto humano es producto del movimiento que las pasiones imponen en nuestros conatos. De ahí que si dos personas quieren un bien escaso, no serán contrarias por ser personas, ni por querer el bien escaso, sino porque se forman ideas del bien escaso, ya sea como poseído o como perdido. Si se imaginan en posesión del bien escaso, entonces serán afectados de alegría, mientras que si lo imaginan como perdido, serán afectados de tristeza.⁸⁸ El modelo spinoziano del conflicto tiene fuertes consecuencias ontológicas, pues dos hombres pueden diferir en naturaleza en la medida en que su impotencia les impide concordar. En otras palabras, pareciera ser que un hombre alegre y uno triste difieren en naturaleza porque se alejan, gradualmente, del ideal humano de ser conducidos por la guía de la razón y están cada vez más sometidos por las pasiones que los arrastran de un lado a otro. Los seres humanos en conflicto desconocen la común utilidad que tienen sus congéneres y, por lo tanto, tienden a la soledad. ¿Pero qué tipo de animal es el ser humano? ¿Acaso puede vivir en soledad y desarrollar plenamente sus posibilidades en total aisla-

⁸⁶ E4p32.

⁸⁷ E4p34.

⁸⁸ E4p34e.

miento? La respuesta de Spinoza no se hace esperar: los seres humanos “difícilmente soportan una vida solitaria, de suerte que aquella definición según la cual el hombre es un animal social [*animal socialis*] ha gustado mucho a la mayoría”.⁸⁹ Lo que hace concordar a los seres humanos entre sí es la razón, y por lo tanto concordarán más en la medida en que vivan lo más posible bajo la guía de la razón.⁹⁰ Los seres humanos concuerdan en naturaleza en la medida en que actúan, es decir, en que viven bajo la guía de la razón, y, por lo tanto, son causa adecuada de sus propias obras y no meramente inadecuada. ¿Será entonces que el Estado, por medio de leyes y ceremonias capaces de producir una “segunda naturaleza”,⁹¹ ayuda a los seres humanos a concordar en naturaleza? En sentido estricto, para el neerlandés, el Estado es necesario precisamente porque la mayoría de los hombres no viven bajo la guía de la razón.⁹² En otras palabras, los seres humanos buscan continuamente su propia utilidad, pero, dado que no son guiados por la razón, sino que están sometidos a las pasiones, los conflictos proliferan y aumentan en intensidad. La paradoja salta a la vista: nada es más útil al hombre que otro hombre, y sin embargo, la mayoría “están conformados de tal suerte que la mayoría son envidiosos y se molestan mutuamente”.⁹³ Spinoza expone un escenario que nos recuerda mucho al estado de naturaleza hobbesiano, pero a diferencia del filósofo inglés, nuestro autor explica el conflicto a partir de las pasiones humanas. No son los bienes escasos los que con-

⁸⁹ E4p35e. En esta proposición Spinoza hace uso de la traducción escolástica del concepto aristotélico animal político (*zoon politikón*). La sustitución de político por social, operada por los escolásticos impide ver el peso que esa definición guarda con relación a la tesis metapolítica que sostenemos en esta parte del texto, a saber que, para Spinoza, el orden civil se inserta como bajo una especie de eternidad en la naturaleza humana. Asimismo, es preciso añadir que la expresión aristotélica no se aplica exclusivamente a los seres humanos, sino que se incluyen hormigas y abejas, con lo que el anti-anthropomorfismo de Spinoza se ve beneficiado de utilizar ese concepto. Cf. *Pol.* I, 2, 1253a 10-12. Spinoza regresa sobre el concepto de “animal social” en TP 2/15.

⁹⁰ E4p35c2.

⁹¹ TTP, XVIII, p. 215.

⁹² E4p37s2.

⁹³ E4p35s.

traponen a los hombres, sino las pasiones que se forman a partir de tales bienes u objetos, así como la discordancia de naturaleza que aqueja a los seres humanos contrapuestos entre sí, que los convierte en enemigos tan formidables como capaces de amenazarse entre sí. Pues el poder de un ser humano es mayor que el cualquier otro animal, y por lo tanto : “el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que tengo que guardarme más”.⁹⁴

2.2. Derecho natural y Estado eterno

La diferencia de naturaleza que afecta a todos los seres humanos en tanto que son guiados por las pasiones tiene profundas consecuencias políticas, siendo la primera de ellas la contraposición entre los individuos. Spinoza vuelve sobre este tema ya visitado en la *Ética* en TP II, § 5.⁹⁵ En ese párrafo el neerlandés nos ofrece una perspectiva muy similar a la de la *Ética*, a saber, el Estado sería innecesario si los seres humanos vivieran según la guía de la razón, desafortunadamente, dado que “los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón”, la medida de su poder no está dada por la razón, sino por “cualquier apetito [*appetitus*] por el que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse”.⁹⁶ Esto significa que la potencia de cada individuo se mide por el deseo referido tanto a su mente como a su cuerpo, aun cuando tal deseo no esté guiado por la razón, sino por alguna pasión. Nuestro autor considera que el poder de ese apetito de conservación no admite diferencias entre acciones y pasiones, pues en ambos casos se trata de “efectos de la naturaleza” y se explican por la fuerza natural con la que los seres humanos se mantienen en su ser. Las dos figuras antitéticas, la del “sabio” y la del “ignorante”, son igualmente parte

⁹⁴TP 2/14.

⁹⁵TTP, V, p. 73.

⁹⁶TP 2/5. En este pasaje preferimos cambiar la traducción realizada por Atilano Domínguez que traduce “*appetitus*” por “tendencia”. El cambio por el más transparente “apetito” que es utilizado en E3p9e para hablar del conato referido al cuerpo y al alma simultáneamente.

de la naturaleza y no hacen sino seguir el orden de la misma. El ser humano no es un “Estado dentro de otro Estado”.⁹⁷ De aquí que sea posible esforzarse con gran fuerza y obstinación en conservar u obtener un objeto que moviliza nuestras pasiones. Es posible insistir en aquello que nos hace daño porque las pasiones humanas movilizan las fuerzas humanas, tanto corporales como mentales, y porque en tanto que las pasiones están activas, la razón lo está en menor grado. Al vivir bajo el régimen de la pasión, no se deja de vivir, pero tampoco se actúa.⁹⁸

Si bien desde el punto de vista de la naturaleza no existen diferencias entre acciones y pasiones, desde el punto de vista de la pura utilidad humana sí existen diferencias. Spinoza llega a afirmar que es posible distinguir grados de libertad en función del uso de la razón. Esto no significa que tal libertad se expresa como libre albedrío, sino como determinación a obrar causas adecuadas. Para el filósofo de Ámsterdam, “la libertad no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar”.⁹⁹ Y el individuo libre es aquel cuya alma es más fuerte y se guía más por la razón, pues es autónoma. Pero esa autonomía le da imperativos para la acción, como desear que todos gocen del bien que él goza por guiarse por medio de la razón;¹⁰⁰ o bien rechazar los beneficios que provienen de los ignorantes,¹⁰¹ actuar de buena fe¹⁰² y, sobre todo, vivir bajo el común decreto del Estado, en lugar de la pura soledad.¹⁰³ Spinoza pretende establecer un criterio para medir el poder de los individuos, ya sean sabios o ignorantes. Asimismo, buscará extrapolar este criterio de cara al poder de la multitud, a saber, una multitud movilizará todo su poder para conservarse en su ser, aun cuando no sea una multitud libre. Lo que define al poder del Estado es precisamente la multi-

⁹⁷ TP 2/6.

⁹⁸ Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 207.

⁹⁹ TP 2/11.

¹⁰⁰ E4p37.

¹⁰¹ E4p70.

¹⁰² E4p72.

¹⁰³ E4p73.

tud que lo erige.¹⁰⁴ De modo análogo podemos afirmar que el poder de un Estado está en función del poder que tiene la multitud de mantenerse en su ser. Pero, ¿qué significa que una multitud se mantenga en su ser en la filosofía política de Spinoza? Para encontrar esa respuesta hay que acudir al momento de disolución de la sociedad (*civitas*) que según nuestro autor ocurre cuando todos tienen “derecho de vivir según su propio ingenio”.¹⁰⁵ Por lo tanto una multitud se mantiene en su ser en la medida que “cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto común de la sociedad”;¹⁰⁶ es decir, en la medida en que sigue las leyes del Estado y no reclama para sí un derecho que pase por encima del que se ha establecido para los demás ciudadanos. Si bien el estado político no pone un freno al estado natural —pues en ambos casos el ser humano persigue su propia utilidad y es guiado por el miedo y la esperanza—, “en el estado político todos temen las mismas cosas y cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir [*ratio vivendi*]”.¹⁰⁷

El Estado, como institución humana que sirve a nuestra propia utilidad, está diseñada con arreglo a dos fines: la paz y la seguridad de la vida.¹⁰⁸ Ambos fines son necesarios para el desarrollo de una vida propiamente humana, pero que no se desprenden directamente del estado natural. En el estado natural la enemistad es igualmente natural, dada nuestra constitución pasional. Pero la naturaleza humana comprende también la cooperación para el aumento de poder de los individuos y, sobre todo, para poder llevar una vida en que la soledad no sea la regla. El “Estado eterno” es aquel en que los seres humanos pueden llevar una vida pacífica y específicamente humana, es decir, no se define “por la sola circulación de la sangre y otras funciones co-

¹⁰⁴TP 2/17.

¹⁰⁵TP 3/3. En esta ocasión traducimos “*ingenium*” por el más transparente “ingenio” que además tiene ya una carga política de cara a la constitución del Estado hebreo explorada en TTP, XVII, p. 203.

¹⁰⁶TP 3/2.

¹⁰⁷TP 3/3.

¹⁰⁸TP 5/2.

munes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma”.¹⁰⁹ Con esto Spinoza parece sentar las bases para una teoría normativa del Estado, a saber, plantear con claridad una respuesta al problema de la tiranía,¹¹⁰ en los confines del quinto capítulo del TP. Es indeseable todo Estado que subvierta sus propios fines y se convierta en un mecanismo de sometimiento y esclavitud de la multitud, además de hallarse asediado por todas partes. Esto implica que el Estado eterno no es el puro poder que se impone sobre la multitud, sino el poder de la multitud para su propia utilidad y para la posibilidad de la vida humana, vida libre y activa.

Este Estado eterno no es, pues, un Estado histórico que pueda ser ubicado, aunque algunos se acerquen más a este ideal y otros sean su reverso; el Estado eterno es la inexorable realidad de lo político, pues en tanto que ideal normativo para los Estados históricos, el Estado eterno permite que nos aproximemos a la historia como la recuperación constante de los vestigios que dejan las destrucciones de Estados previos para edificar nuevos. La noción de Estado eterno que ofrecemos en este punto aparece, de alguna manera al final de TTP III, como conclusión de una discusión acerca del carácter excepcional del pueblo hebreo. Spinoza considera que el sólo signo de la circuncisión tiene suficiente fuerza como “para conservar eternamente a esta nación”,¹¹¹ a saber, la nación hebrea. El efecto de una ceremonia vinculada al Estado es suficiente como para perpetuar la existencia de un pueblo más allá de la destrucción de su Estado civil. El signo físico de la ceremonia es evidencia del conato de una multitud que, en caso de aumentar su poder (derecho natural) podría recuperar su Estado

¹⁰⁹TP 5/5.

¹¹⁰Edwin Curley plantea la existencia de una “tesis perturbadora” en Spinoza, a saber, que el poder sea lo mismo que el derecho natural de un individuo, es precisamente un déficit en la filosofía spinoziana, pues carece de cotos para la tiranía o el autoritarismo. Ver “Kissinger, Spinoza and Genghis Khan”, p. 317. Cf. Moira Gatens, “Spinoza’s Disturbing Thesis: Power, Norms, and Fiction in the *Tractatus Theologico-Politicus*”, donde la comentarista responde a Curley sobre la existencia de una teoría normativa del Estado en el TTP.

¹¹¹TTP, III, p. 57.

“¡tan mudables son las cosas humanas!”¹¹² Frente a la hipótesis sobre el advenimiento de un nuevo Estado judío, Spinoza pone el ejemplo histórico de los chinos. En su explicación, la existencia del pueblo chino tiene, entre otros auxiliares, una trenza en la cabeza. Esa costumbre les da acceso a una especie de eternidad como pueblo, pues, aunque hayan perdido su Estado en múltiples ocasiones, siempre lo han podido recuperar y lo harán nuevamente “tan pronto los tártaros comiencen a debilitarse interiormente a consecuencia de la molicie y la pereza que traen las riquezas”.¹¹³ La eternidad del Estado será entonces una eternidad como recurrencia, como actividad de conservación y reconstrucción del Estado, incluso cuando éste haya sido destruido. En otras palabras, la eternidad del Estado sólo puede ser en función del poder de conservación de la multitud, misma que ha de mantenerse en su ser para hacer del Estado una de las formas de comprender: “el horizonte divino del hombre”.¹¹⁴

Conclusión

A lo largo del presente texto analizamos la expresión “Estado eterno” tal y como aparece tanto en el TTP como en el TP explorando dos posibilidades de interpretación. Por un lado, la interpretación metafórica que permite entender “eternidad” como *estabilidad*. Desde este punto de vista un Estado eterno se define por tener una constitución adecuada al ingenio de la multitud que lo erige, así como por conservarse en su ser haciendo uso de las ceremonias y las leyes. Una de las ventajas de esta interpretación es que permite abordar la dimensión productiva del poder del Estado. En otras palabras, el poder del Estado no descansa únicamente en el sistema de premios y castigos que movilizan al miedo para evitar ciertos comportamientos que,

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ Pierre-François Moreau, “L'éternité dans le Traité Théologico-Politique”, p. 230, traducción del autor.

según la ley del Estado, están prohibidos, sino también en la capacidad que tiene tal Estado de producir la disposición subjetiva adecuada en la multitud para defenderlo y buscar su conservación. En su dimensión productiva, el poder opera con la esperanza, la promesa de seguridad, prosperidad y común utilidad fomenta el seguimiento de la ley, la observación de las ceremonias, la adopción de una disposición subjetiva en que, tanto la razón como el afecto, se comprometen con la conservación del Estado. Otra ventaja de esta interpretación es que nos permite observar cómo un Estado puede lograr la estabilidad haciendo uso de mecanismos de conservación que impliquen violencia y la supresión de la razón. El Estado turco, tal como lo presenta nuestro autor, es un ejemplo del uso de la violencia para conseguir la estabilidad del Estado. Sin embargo, la desventaja de la interpretación metafórica es que no nos permite distinguir entre la estabilidad lograda por una constitución sólida, leyes adecuadas al ingenio de la multitud y derechos efectivos; y la que nace de la violencia ejercida contra la multitud.

La estabilización del Estado es una tarea operada tanto en el plano extenso o material, como en el plano imaginativo de la multitud, mediante ceremonias, rituales, normas y podríamos añadir también símbolos, historias (míticas). Pues para la estabilización del Estado precisa la producción de una comunidad de los afectos que permita que la multitud sea conducida “como por una sola mente”. La naturalización del Estado puede definirse como el proceso de comprenderlo como un efecto de la naturaleza humana, implica conocer adecuadamente al Estado (en la medida que el conocimiento de la efecto —Estado— contiene e implica al conocimiento de la causa —naturaleza humana—) y por lo tanto ser capaz de dar una definición genética del mismo. En este punto naturalizar al Estado es aceptar su radical inmanencia con respecto a la naturaleza humana, y por lo tanto, como una consecuencia de la existencia pasional y afectiva, imaginaria y racional por la que se define al ser humano. Pues son tales determinaciones humanas las

que explican la producción de grandes estrategias colectivas de conservación sobre las que se monta la existencia histórica del ser humano.

Por otro lado, exploramos la interpretación desde la naturaleza humana, cuyo alcance es, desde nuestro punto de vista, mayor. Para Spinoza la naturaleza humana se caracteriza, en primer lugar, por imaginarse libre aunque esté determinada por causas externas, así como por orientarse teleológicamente, lo que le permite juzgar a las cosas como buenas o malas en función de la utilidad que encuentra en éstas; en segundo lugar por padecer afectos que pueden ser activos o pasivos —pasiones. El resultado de estas tres características es que los seres humanos se contraponen frecuentemente, pues desean las mismas cosas y cuando no todos pueden tenerlas surge el conflicto. Para mediar y, en lo posible, aminorar el potencial destructivo del conflicto, los seres humanos se dan un Estado. La filosofía de Spinoza nos permite ver al Estado como algo que puede ser destruido y reconstruido, pues es una estrategia de conservación de la multitud. Asimismo, la expresión “Estado eterno” nos provee de un ideal del Estado que puede servir de teoría normativa. Un “Estado eterno” debe cumplir con el criterio de fomentar la vida propiamente humana, con lo que se descarta un Estado de violencia prolongada como algo deseable, pues reduce a los seres humanos al estatus de “ganado” (*pecora*).¹¹⁵

Finalmente podemos afirmar que ambas interpretaciones, pese a apuntar hacia direcciones distintas pueden sostenerse simultáneamente. La interpretación metafórica nos provee de elementos para una consideración fenomenológica de la duración del Estado, consistente con el realismo político de Spinoza. Mientras que la interpretación desde la naturaleza humana nos permite ver al Estado como un mecanismo humano de conservación y aumento de poder, así como encontrar su origen y eternidad precisamente en la naturaleza humana.

¹¹⁵TP 5/4.

BIBLIOGRAFÍA



ABBAGNANO, Nicolás y Giovanni Fornero, *Diccionario de filosofía*. 4a. ed. Trad. de José Esteban Calderón *et al.* México, FCE, 2004.

ABDO FÉREZ, María Cecilia, *Die Produktivität der Macht. Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza*. Berlín, Logos Verlag, 2007.

AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio y Juliette Cerf, "La pensée, c'est le courage du désespoir". Publicado el 9 de marzo de 2012 en Télérama: <<https://www.telerama.fr/idees/le-philosophe-giorgio-agamben-lapensee-c-est-le-courage-du-desespoir,78653.php>>.

ALLISON, Henry, *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven, Yale University Press, 1987.

ALQUÍE, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*. París, Table Ronde, 2003.

ALTINI, C., *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Trad. de C. Longhini. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

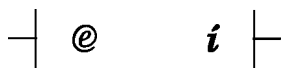
ANSTEY, Peter, *The Philosophy of Robert Boyle*. Londres / Nueva York, Routledge, 2000.

AQUINO, Santo Tomás de, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. y est. de R. M. Spiazzi. Turín / Roma, Marietti, 1964.

—| *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*. Ed. y est. de P. M. Maggiolo. Turín / Roma, Marietti, 1965.

—| *Summa theologiae*. Madrid, BAC, 1998.

ARISTÓTELES, *Categorías*. Trad. de F. de P. Samaranch. Buenos Aires, Aguilar, 1980.



-
- UNAM, 2001.
-
- Madrid, Gredos, 2003.
-
- Madrid, Gredos, 1998.
-
- Sanmartín. Madrid, Gredos, 1995. 2 vols.
-
- de Jonathan Barnes. Princeton / Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991. 2 vols.
-
- de Philip H. Wicksteed y M. Cornford. Cambridge, Massachusetts / Londres, Harvard University Press, 1996.
-
- Tratados de lógica (Órganon). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas.* Trad., introd. y notas de Miguel Candel. Madrid, Gredos, 1982.
- ARMSTRONG, David, *Nominalism and Realism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- ARTOLA BERRENCHEA, J. M., "La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. extra, 1992, pp. 635-653.
- AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Taurus, 1984.
- AUDI, R., 2004, *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid, Akal. [Trad. de: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2a. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.]
- BACON, Francis, *Novum Organum*. Buenos Aires, Losada, 2004.
-
- ne y Michael Silverthorne. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
-
- Oxford University Press, 1996-2003. 15 vols.

BAYLE, Peter, "Spinoza, Benedicto de", en *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, vol. V. Londres, Routledge / Thormnes Press, 1997.

BAYLE, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Ed., introd. y trad. de Pedro Lomba. Madrid, Trotta, 2010.

BELTRÁN, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano judía*. Barcelona, Riopiedras, 1998.

BENÍTEZ, Laura, comp., *De la filantropía a las pasiones*. México, UNAM, FFL, 1994.

| *El mundo en René Descartes*. México, UNAM, 1993.

| *Homenaje a René Descartes*. México, UNAM, FFL, 1993.

| *Reflexiones en torno a la ciencia cartesiana*. México, UNAM, ENP, 1993.

BENÍTEZ GROBET, Laura, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México, Porrúa, 2004.

| "El espíritu como principio activo en Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. VI, núm. 1, mayo, 1986, pp. 23-34.

| "El mundo en René Descartes", en *Cuaderno*, núm. 59. México, UNAM, 1993.

| *El mundo en René Descartes*. México, UNAM, 1993.

| "El problema de la substancia en la primera parte de los 'Principios' de René Descartes. ¿Es Descartes Dualista o trialista?", en L. Benítez Grobert y L. Ramos-Alarcón Marcí, coords., *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes*. México, UNAM, FFL, 2018, pp. 147-161.

| "El problema de la sustancia: ¿es Descartes dualista o trialista?" Ponencia leída el 7 de abril en el marco del Coloquio El Problema de la Sustancia en Descartes. Congreso "Filosofar en México en el Siglo XXI. Adversidad y Novedad de la Época, Morelia, 2014.

-
- | “Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano”, en L. Benítez y J. A. Robles, comp., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.
- BENÍTEZ GROBET, Laura, José Antonio Robles y Carmen Silva, comps., *El problema de Molyneux*. México, UNAM, IIF, 1996.
- BENÍTEZ GROBET, Laura y José Antonio Robles, comps., *Génesis de los conceptos de espacio y tiempo de Aristóteles a Newton*. México, UNAM, FFL, 1999.
-
- | *Homenaje a Margaret Wilson*. México, UNAM, IIF, 2004.
-
- | *Percepción: colores*. México, UNAM, IIF, 1993.
- BENÍTEZ GROBET, Laura y José Antonio Robles, coords., *Percepción: colores*. México, UNAM, IIF, 1995.
- BENÍTEZ GROBET, Laura y José Antonio Robles, “La vía de las ideas”, en Ezequiel de Olaso, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6. Madrid, Trotta / CSIC, 1994, pp. 111-132.
- BENÍTEZ GROBET, Laura y Luis Ramos-Alarcón Marín, coords., *Ciencia e imaginación en Francis Bacon*. México, UNAM, FFL, 2020.
-
- | *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma*. México, UNAM, FFL, 2019.
-
- | *El concepto de la sustancia de Ficino a Descartes*. México, UNAM, FFL, 2018.
-
- | *Problemas filosóficos de la modernidad*. México, UNAM, FFL, 2019.
-
- | *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFL, 2018.
- BENÍTEZ GROBET, Laura, Zuraya Monroy y José Antonio Robles, comps., *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. México, UNAM, Facultad de Psicología, 2004.
- BENNETT, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984.

-
- | *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkley, Hume*. Oxford, Clarendon Press, 2001. 2 vols.
-
- | *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*. México, UNAM, 1998.
-
- | "Spinoza's metaphysics", en D. Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 61-88.
-
- | "Substratum", en *History of Philosophy Quarterly*, 4, pp. 197-215. Reimpreso en Chappell, *Locke*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 129-48.
-
- | *Un estudio de la ética de Spinoza*. Trad. de José Antonio Robles. México, FCE, 1990.
- BERTALANFFY, L., *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Trad. de J. Almela. México, FCE, 1976.
- BEYSSADE, Jean-Marie, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*. París, Seuil, 2001.
-
- | *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*. París, Flammarion, 1979.
-
- | "Reflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes", en AA. VV., *La Passion de la Raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. París, PUF, 1983.
- BLACKBURN, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press, 1994.
- BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la edad moderna*. Valencia, Pretextos, 2008.
- BOAS, Marie, *Robert Boyle and Seventeenth-Century Chemistry*. Millwood, N. Y., Kraus Reprint, 1976.
- BOHM, David, *Causalidad y azar en la física moderna* (1957). México, UAM, 1959.
-
- | *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona, Kairós, 1992.

—| “Qué es el orden”, en *Ciencia, orden y creatividad*. Barcelona, Kairós, 1972.

BOUVERESSE, R., *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*. París, Vrin, 1992.

BOYLE, Robert, *Certain Physiological Essays*. Recuperado de: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A28944.0001.001/1:11?rgn=div1;view=fulltext>.

—| *The Works of Robert Boyle*, ed. por Michael Hunter y Edward B. Davis. Londres, Pickering & Chatto, 1999/2000. 14 vols.

BRANDT, Carlos, *Spinoza y el panteísmo*. Barcelona, 1972. Tesis.

BREHIER, Emile, *Historia de la filosofía*. Vol. 1: *Desde la antigüedad hasta el siglo XVII*. Madrid, Tecnos, 1998.

BRUGER, W., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Herder, 2005.

BRUNSCHVICG, Léon, *Les étapes de la philosophie mathématique*. París, Blanchard, 1972.

BUYSE, Filip, “Boyle, Spinoza and Glauber: on the *philosophical redintegration* of saltpeter —a reply to Antonio Clericuzio”, en *Foundations of Chemistry*, ed. de Filip Buyse. (Forthcoming).

—| “Spinoza and Robert Boyle's definition of mechanical philosophy”, en *Historia Philosophica*, núm. 8, 2010.

CÁMARA, María Luisa de la, “La naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza”, en *Revista de Filosofía*, 22, 1999, pp. 129-141.

—| “O Simeón o Jacobo: la función teórica del tiempo”, en Jesús Blanco, ed., *Espinosa: ética e política*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 191-197.

—| “Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario”, en *Cuadernos Seminario Spinoza*, núm. 11, Ciudad Real, 2000.

—| “Razones y proporciones: observaciones sobre la idea de orden en el siglo XVII”, en J. Carvajal,

coord., *El porvenir de la razón*. Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 2004, pp. 29-39.

CÁMARA, María Luisa de la y Julián Carvajal, eds., *Spinoza y la antropología en la modernidad*. Zúrich / Nueva York, Hildesheim, 2017.

CAMPS, Victoria, ed., *Historia de la ética*. Vol. 2: *La ética moderna*. Barcelona, Crítica, 1992.

CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento*. México, FCE, 1986. 3 vols.

| *La filosofía de la Ilustración*. Trad. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1997.

| *La filosofía de las formas simbólicas*. México, FCE, 1976. 3 vols.

CHARLES, Sébastien y Syliane Malinowski-Charles, dirs., *Descartes et ses critiques*. Quebec, PUL, 2011. [París, Hermann, 2014.]

CHAUÍ, Marilena, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. San Pablo, Companhia das Letras, 1999.

| *Política en Spinoza*. Trad. de F. Gómez. Buenos Aires, Gorla, 2004.

CLERICUZIO, Antonio, "A redefinition of Boyle's Chemistry and corpuscular philosophy", en *Annals of Science*, 47, 6, 1990, pp. 561-589.

COHEN, Diana, "La sustancia de Spinoza", en L. Benítez Grobet y L. Ramos-Alarcón Marcín, coords., *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFL, 2018, pp. 103-126.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, tt. 4 y 5. México, Ariel, 1991.

COTTINGHAM, John, *A Descartes Dictionary*. Oxford, Blackwell. 1993.

| *Descartes*. Trad. de L. Benítez, Z. Monroy, L. Rocha y M. Rudoy. México, UNAM, FFL, 1995.

| *The Rationalists*. Oxford, Oxford University Press, 1988.

CURLEY, Edwin, *Behind the Geometrical Method*. Princeton, Princeton University Press, 1988.

| “Kissinger, Spinoza and Genghis Khan”, en Don Garret, *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 316-342.

| *Spinoza's Metaphysics*. Londres / Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.

CUSHINGS, James T., “Bohmian Mechanics, and its Ontological Commitments”, en *Ontology Studies. Cuadernos de Ontología*. San Sebastián, 2000.

D'ESPAGNAT, Bernard, *Matière et réalité*. Paris, Le Seuil, 1981.

DE BROGLIE, Louis, *La physique quantique, restera-t-elle indéterministe?* París, Gauthier-Villars, 1953.

| “Por los senderos de la física”, en *Por los senderos de la ciencia*. Madrid, Espasa-Calpe, 1963, pp. 158-177.

DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*. 2a. ed. Trad. de editorial Cactus. Buenos Aires, Cactus, 2006.

| *En medio de Spinoza*. Trad. de editorial Cactus. Buenos Aires, Cactus, 2004.

| *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. de A. Escotado. Barcelona, Tusquets, 2001.

| *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik, 1996.

| *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. de H. Vogel. Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

DELLA ROCCA, Michael, *Spinoza*. Routledge, Nueva York, 2008.

DEN UYL, Douglas, *God, Man, and Well-Being: Spinoza's Modern Humanism*. Nueva York, Peter Lang Publishing, 2008.

DESCARTES, René, *Descartes, Œuvres Philosophiques*, ed de F. Alquié. París, Garnier, 1963-1973. 3 vols.

| *Discurso del método*. Madrid, Alianza, 2012.

— | *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Trad., pról. y notas de Manuel García Morente. Madrid, Colección Austral, 1975.

— | *Discurso del método*. Trad. de G. Quintas Alonso. Madrid, Alfaguara, 1987.

— | *Discurso del método*. Trad. de J. M. García Morente. Madrid, Gredos, 2007.

— | *El Mundo o Tratado de la Luz*. Trad., est. introd. y notas de Laura Benítez Grobet. México, UNAM, 1986.

— | *El Mundo o el Tratado de la luz*. Trad., introd. y notas de A. Rioja. Madrid, Alianza, 2019.

— | *El Mundo. Tratado de la Luz*. Trad. de S. Turró. Barcelona, Anthropos, 1989.

— | *Las pasiones del alma*. Trad. de C. Berges. México, CNCA, 1993.

— | *Las pasiones del alma*. Trad. de T. Onaindia. Puerto Rico, Biblioteca Edaf, 2005.

— | *Los principios de la filosofía*. Introd., trad. y notas de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

— | *Los principios de la filosofía*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

— | *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2008.

— | *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.

— | *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. de V. Peña. Madrid, Alfaguara, 1977.

— | *Meditaciones metafísicas, seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. de J. A. Díaz. Madrid, Gredos, 2007.

— | “Notas de René Descartes a cierto Programa publicado en Bélgica a fines de 1647 con este título:

‘Explicación de la mente humana o del alma racional, donde se explica qué es y qué puede ser’”, en *Descartes. Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

——— | *Obras escogidas*. Trad. de E. de Olazo y T. Zwanck. Buenos Aires, Charcas, 1980.

——— | *Oeuvres de Descartes*. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, CNRS / Vrin, 11 vols. [Original ed. París, Cerf, 1897-1913.]

——— | *Oeuvres et Lettres*. Ed. de André Bri-doux. París, Gallimard, 1953.

——— | *Reglas para la dirección del espíritu*, en Descartes, *Obras*. Trad. de E. de Olaso. Buenos Aires, Sud-
americana, 1967.

——— | *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona, Planeta, 1984.

——— | *Tratado del hombre*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

——— | *Tres cartas a Martin Mersenne* (pri-
mavera de 1630), edición bilingüe. Madrid, Encuentro, 2011.

DIJKSTERHUIS, E. J., *The Mechanization of the World*. Oxford,
Oxford Univesity Press, 1969.

DOMÍNGUEZ, Atilano, comp., *Biografías de Spinoza*. Trad. de A. Do-
mínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

DOMÍNGUEZ, Atilano, “Modos infinitos y entendimiento divino en la
metafísica de Spinoza”, en *Sefarad*, XXXVIII, 1978, pp. 107-141.

——— | *Spinoza (1632-1677)*. Madrid, Edicio-
nes del Orto, 1995.

DUCHESNEAU, François, “Descartes et le modèle de la science”, en
L'esprit cartésien. París, Jean Vrin I, pp. 99-122.

EBBERSMEYER, Sabrina, ed., *Emotional Minds: The Passions and
the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*. Berlín,
W. De Gruyter, 2012.

EMMANUEL, S. M., *Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*. Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

ESPINOSA, Luciano, "Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas", en J. Carvajal y María Luisa de la Cámara, eds., *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 353-369.

"Sobre razón y naturaleza en Spinoza", en *Cuadernos Seminario Spinoza*, núm. 6 (también en la red), Ciudad Real, 1996.

"Spinoza y David Bohm: un diálogo sobre filosofía natural", en *Estudios Filosóficos*, 141, 2000, pp. 309-327.

"Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos", en E. Fernández y Ma. L. de la Cámara, eds., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 81-92.

ESPINOSA RUBIO, Luciano, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

"Sustancia y orden en Spinoza: la praxis perspectivista de la razón", en L. Benítez Grobet y L. Ramos-Alarcón Marcín, coords., *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFL, 2018, pp. 53-79.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio, "Hegel ante a Spinoza: un reto", en *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVI. Madrid, 1981, pp. 31-88.

Potencia y razón en B. Spinoza. Madrid, Universidad Complutense, 1988. Tesis.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1998. 4 vols.

FLEISCHMANN, Eugene, "Die Wirklichkeit in Hegels Logic. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 18 H 1, 1964, pp. 3-29.

GABBEY, Alan, "Spinoza's natural science and methodology", en D. Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 142-191.

GARAU, Rodolfo, "Late-scholastic and Cartesian *conatus*", en *Intellectual History Review*, núm. 24, 2014, pp. 479-494.

GARBER, Daniel, "Dead Force, Infinitesimals and the Mathematization of Nature", en Ursula Goldenbaum y Douglas Jesseph, eds., *Infinitesimal Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries*. Berlín, De Gruyter, 2008.

| "Descartes contra los materialistas: cómo el enfrentamiento de Descartes con el materialismo conformó su metafísica", en François Jaran, ed., *De la metafísica a la antropología: reinterpretando el dualismo de Descartes*. Valencia, Colección Filosofías, 2014, pp. 17-37.

| *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

| *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Nueva York, CUP, 2001.

| *Descartes' metaphysical physics*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.

| *Leibniz: Body, substance, Monad*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

GARBER, Daniel y M. Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge (Reino Unido) / Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

GARBER, Daniel y Steven Nadler, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

GARRET, Don, "Spinoza's ethical theory", en Don Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 267-314.

| "Spinoza's theory of Metaphysical individuation", en K. F. Barber y J. J. E. Gracia, eds., *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to*

- Kant. Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 73-101.
- GARRETT, Aaron, *Meaning of Spinoza's Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- GATENS, Moira, "Spinoza's Disturbing Thesis: Power, Norms, and Fiction in the *Tractatus Theologico-Politicus*", en *History of Political Thought*, vol. XXX, núm. 3, otoño, 2009, 455-468.
- GAUKROGER, Stephen, *The emergence of a scientific culture. Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*. Nueva York, Oxford University Press, 2006.
- GENGOUX, Nicole, "Cyrano de Bergerac ou être cartésien, c'est raconter des fables", en Delphine Kolesnik-Antoine, dir., *Qu'est ce qu'être cartésien?* Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 95-116.
- GENNARO, R. y C. Huenemann, eds., *New Essays on the Rationalists*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- GIANCOTTI-BOSCHERINI, Emilia, ed., *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*. Nápoles, Bibliopolis, 1992.
- GIANCOTTI-BOSCHERINI, Emilia, "Sul concetto spinoziano di *mens*", en *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Roma, E. dell' Ateneo, 1969.
- GONZÁLEZ, Rush, "Baruch Spinoza y G. W. F. Hegel: esbozo de un posible contraste en torno a la idea de Dios", en *Ciencia*, 16, 3, 2010, pp. 235-246.
- GUENANCIA, Pierre, "La critique de la critique de l'imagination chez Descartes", en Ch. Jaquet y T. Pavlovits, eds., *Les facultés de l'âme à l'âge classique*. París, Pub. de la Sorbonne, 2006.
- GUEROULT, Martial, *Spinoza*. Vol. 1: *Dieu (Ethique 1)*. París, Aubier, 1968.
- | *Spinoza*. Vol. 2: *L'âme (Ethique 2)*. París, Aubier, 1974.
- GUILHERME, Alex, "Filosofía de Spinoza", en *Revista Conatus*, vol. 2, núm. 4, diciembre, 2008, pp. 19-24.
- GUILLEMEAU, Evelyne, "Des chocs aux fluides. Quelques paradigmes mécanicistes dans la théorie politique de Spinoza", en

- J. Carvajal y M. de la Cámara, eds., *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca, SPUCLM, 2008, pp. 121-139.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- | *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas [1830]*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid, Abada, 2017.
- | *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid / Abada Editores, 2010.
- | *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1982.
- | *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. de Elsa Frost. México, FCE, 1955. 3 vols.
- | *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Trad. de Wenceslao Roses. México, FCE, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. de Alberto Ciria. Madrid, Alianza, 2015.
- HENRY, Julie, “Les enjeux éthiques du statut des corps vivant. La critique spinoziste de Descartes”, en Delphine Kolesnik-Antoine, dir., *Qu'est ce qu'être cartésien?* Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 231-256.
- HERRERO, Monserrat, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Buenos Aires, Katz, 2012.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*. Trad. de L. Martínez Gómez. Barcelona, Herder, 1985. 2 tt.
- HOBBS, Thomas, *Critique du De Mundo de Thomas White*. Ed. por Jean Jacquot y H. W. Jones. París, Vrin / CNRS, 1973.
- | *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2a. ed. 14a. reimp. Trad. de M. Sánchez Sarto. México, FCE, 2006.
- | *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1688*. Ed. y trad. de E. Curley. Indianapolis, Hackett, 1994.

-
- | *Tratado sobre el ciudadano*. Trad. de J. Rodríguez Feo. Madrid, Trotta, 1999.
-
- | *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. de J. Rodríguez Feo. Madrid, Trotta, 2000.
- HÖFFE, Otfried, coord., *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*. Berlín, Akademie Verlag-De Gruyter, 2014.
- HUBBELING, H. G., *Spinoza*. Trad. de Raúl Gabas. Barcelona, Herder, 1981.
- HUBERT, Christiane, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*. París-Sorbonne, GRS, núm. 5, 1994.
- HUNTER, Michael, ed., *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. Trad. de José Gaos y Antonio Zirión Quijano. México, UNAM / FCE, 2013.
- ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*. Oxford, Clarendon Press, 2001.
- JACOBI, Friedrich Heinrich, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
-
- | *Cartas a Moses Mendelssohn y otros textos*. Pról., trad. y notas de J. L. Villacañas. Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
- JAQUET, Chantal, "La critique de la critique de l'imagination chez Descartes", en Ch. Jaquet y T. Pavlovits, eds., *Les facultés de l'âme à l'âge classique*. París, Pub. de la Sorbonne, 2006.
-
- | *Sub specie aeternitatis*. París, Kimé, 1997.
- KAMBOUCHNER, Denis, *Descartes et la philosophie morale*. París, Hermann, 2008.
- KAMINSKY, Gregorio, *Spinoza. La política de las pasiones*. Barcelona, Gedisa, 1990.
- KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

— | *Correspondence*. Ed. de A. Zweig. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

— | *Crítica de la razón pura*. Ed. bilingüe, trad. y notas de Mario Caimi. México, FCE / UAM / UNAM, 2008.

— | *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. de Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero. Buenos Aires, Losada, 2005.

KISNER, Mathew, *Spinoza on Human Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*. Trad. de F. Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1982.

KOYRÉ, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. de C. Solís Santos. México, Siglo XXI, 1992.

LAMY, François, *Le nouvel athéisme renversé, ou refutation du système de Spinoza*. París, Jean de Nulley, 1696.

LEIBNIZ, G. W., *Discurso de metafísica*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

— | *Escritos filosóficos*. Trad. de E. de Olazo, R. Torreti y T. E. Zwanck. Madrid, Machado Libros, 2003.

— | *Monadología*. Trad. de V. Naughton. Buenos Aires, Quadrata, 2005.

— | *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Trad. de J. Echeverría Ezponda. Madrid, Alianza, 1992.

— | *Obra completa*. Granada, Comares, 2010. 19 vols.

— | *Philosophical Essays*. Ed. y trad. de R. Ariew y D. Garber. Indianapolis, Hackett, 1989.

— | "Philosophische Abhandlungen", en *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. IV. Ed. de C. J. Gerhart. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978, pp. 427-463.

—| Sämtliche Schriften und Briefe. Berlín, Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1950 y sgts.

—| “Sobre la originación radical de las cosas”, en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*. Trad. de Z. E. Zwank. Buenos Aires, Charcas, 1982.

—| *Voraussetzung zur Reihe VI-philosophische Schriften-in der Ausgabe der Akademie [der Wissenschaften] der DDR [Berlin]*. Munster, Leibniz-Forschungsinstitut der Universität Munster, 1982-91. 10 vols.

LINDBERG, D. y R. Westman, *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. de Peter H. Niddich. Oxford, Clarendon Press, 1979.

—| *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Pról. de José A. Robles y Carmen Silva. Trad. de Edmundo O’Gorman. México, FCE, 1999.

—| *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Trad. de C. Mellizo. Madrid, Tecnos, 2014.

—| *Some Thoughts concerning Education*. Ed. de J. W. Yolton y J. S. Yolton. Oxford, Oxford University Press, 1989.

LOEB, L., *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca / Nueva York, Cornell University Press, 1981.

MACHEREY, Pierre, *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2006.

—| *Introduction a l’Éthique de Spinoza: La première partie: La nature des choses*. París, PUF, 1998.

—| “Spinoza, lecteur et critique de Boyle”, en *Revue du Nord*, 77, 1995, pp. 733-774.

—| *Spinoza ou Hegel*. París, La Découverte, 1990.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Maquiavelo*. Est. introd. de Juan Manuel Forte Monge. Trad. de Luis Navarro. Notas de Miguel Saralegui. Madrid, Gredos, 2011.

MATHERON, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*. París, Minuit, 1988.

— | “Spinoza and Euclidean Arithmetic: The example of the fourth proportional”, en M. Green, ed., *Spinoza and Sciences*. Boston, Reidel, 1986.

MCGUIRE, J. E., “Boyle’s Conception of Nature”, en *Journal of the History of Ideas*, XXXIII, 4, 1972, pp. 523-542.

MESCHONNIC, Henri, *Spinoza poema del pensamiento*. Trad. de Hugo Savino. Buenos Aires, Cactus / Tinta Limón, 2015.

MIGNINI, Fillipo, *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.

MISRAHI, Robert, *Spinoza*. Trad. de López Castro. Madrid, EDAF, 1975.

MONROY NASR, Zuraya, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*. México, UNAM, Facultad de Psicología, DGAPA, 2006.

MOREAU, Pierre-François, “L’éternité dans le Traité Théologico-Politique”, en *Les Études philosophiques*. Núm. 2, *Durée, temps, éternité chez Spinoza*. París, Presses Universitaires Françaises, abril-junio, 1997, pp. 223-230.

— | *Spinoza. L’expérience et l’éternité*. París, PUF, 1994.

MORFINO, Vittorio, “Spinoza dans l’histoire de l’être: Le principe de raison chez Spinoza et Leibniz”, en W. van Bunge, ed., *Studia Spinozana*, vol. 15 (1999), “Spinoza and Dutch Cartesianism”. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 191-204.

MOSTERIN, J. y R. Torretti, *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid, Alianza, 2002.

MOUREAU, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*. París, PUF, 2003.

NADLER, Steven, *Spinoza*. Madrid, Acento, 2004.

NEGRI, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Trad. de Gerardo de Pablo. Barcelona, Anthropos, 1993.

| *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Trad. de Gerardo de Pablo. Barcelona, Anthropos / UAM-Iztapalapa, 1993.

NEWTON, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Trad. de A. Escotado. Madrid, Tecnos, 1987.

O'CONNOR, Daniel John, comp., *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. III. Barcelona, Paidós, 1983.

OLASO, E. de, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6: *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Vol. 21: *Del Renacimiento a la Ilustración II*. Madrid, Trotta, 1994.

PAGANINI, G., *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht, Kluwer, 2003.

PARKINSON, G. H. R., *Spinoza*. Valencia, Universidad de Valencia, 1984.

| *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. Routledge History of Philosophy*, vol. IV. Londres / Nueva York, Routledge, 1993.

PAVESI, Pablo, *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

PEÑA ECHEVERRÍA, Javier, *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.

PLATÓN, *Diálogos: Leyes (VII-XII)*. Trad. de Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999.

POPKIN, Richard, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, FCE, 1983.

| *The High Road to Pyrrhonism*. Indianapolis, Austin Hill Press, 1980.

| *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

POPPER, Karl, "Philosophy and physics, the influence of theoretical and experimental physics of some metaphysical especula-

tions on the structure of matter", en K. Popper, *The myth of the framework. In defence of science and rationality*. Londres / Nueva York, Routledge, 1997, pp. 112-120.

QUINTO CURCIO, *Historia de Alejandro Magno*. Trad. de Francisco Pejenaute Rubio. Madrid, Gredos, 1986.

RÁBADE, Sergio, *Spinoza. Razón y felicidad*. Madrid, Cincel, 1987.

RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, Luis, "Alma y naturaleza en Descartes, Locke y Spinoza", en Raquel Serur Smeke, coord., *Los saberes en la modernidad. Aproximaciones desde la filosofía. Cuadernos del Seminario Universitario de la Modernidad: Versiones y Dimensiones*, núm. 12. México, UNAM, 2018, pp. 15-32.

"Differential Strategies in Spinoza's Moral and Political Philosophy", en *Journal of Comparative Culture*, 27, marzo, 2017, pp. 67-80.

"Dios, orden y naturaleza en Platón y Spinoza", en Laura Benítez, Leonel Toledo y Alejandra Velázquez, coords., *Claves del platonismo en la modernidad temprana. Metafísica, ética, ciencia, epistemología e historiografía*. México, UNAM, 2017, pp. 45-59.

"Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza", en *Diánoia*, núm. 75, vol. LX, noviembre, 2015.

El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008. Tesis.

"Individuo y experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, coords., *Mecanicismo y modernidad*. México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008, pp. 47-58.

"Ingenio e imaginario colectivo en Spinoza. El caso del estado hebreo", en *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, núm. 8. México / Buenos Aires, UNAM, IIF / UBA, verano, 2004, pp. 33-39.

"La teleología en el modelo del hombre libre de Spinoza: discusión con Platón", en Laura Benítez y Alejandra Velázquez, coords., *Tras las huellas de Platón y*

el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la ilustración. México, UNAM, FES-Acatlán / Torres Asociados, 2013, pp. 423-469.

—| “Libertad y conato de la multitud en Maquiavelo y Spinoza”, en Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *Problemas filosóficos de la modernidad.* México, UNAM, FFL, 2019, pp. 28-35.

—| “*Omnia individua quamvis diversis gradibus animata sunt*: potencia, animismo y dinámica en los individuos según Spinoza”, en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velázquez, coords., *Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física. XX Aniversario del Área de Historia de la Filosofía.* México, UNAM, FES-Acatlán, 2007, pp. 147-156.

—| “Representación y sustancia en Descartes y Spinoza”, en Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma.* México, UNAM, 2019, pp. 177-192.

—| “Spinoza, crítico de la física cartesiana”, en L. Benítez y J. A. Robles, eds., *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física.* México, UNAM, DEP, FFL, 1999, pp. 123-135.

—| “Sustancia, inmanencia e individualidad en Spinoza”, en L. Benítez Grobet y L. Ramos-Alarcón Marcín, coords., *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel.* México, UNAM, FFL, 2018, pp. 25-52.

—| “Tiempo, duración y eternidad a partir del concepto de naturaleza humana en Spinoza”, en María Luisa de la Cámara y Julián Carvajal, eds., *Spinoza y la antropología en la modernidad.* Hildesheim / Zúrich / Nueva York, Georg Olms Verlag, 2017, pp. 157-163.

RIOJA, Ana, “Filosofía y universo cuántico”, en J. M. Navarro, ed., *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. 2. Madrid, Síntesis, 2004, pp. 245-299.

—| “Introducción”, *Descartes. El Mundo o el Tratado de la luz.* Madrid, Alianza, 2019.

"La physique contemporaine reste-telle cartésienne?", en *L'esprit cartésien*. París, Jean Vrin, pp. 260-263.

"Orden implicado *versus* orden cartesiano. Reflexiones en torno a la filosofía de David Bohm", en *Llull*, 15, 1992, pp. 369-394.

ROBLES, José Antonio, *Estudios berkeleyanos*. México, UNAM, 1990.

"Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. I", en *Dianoia*, vol. 30, núm. 30, 1984, pp. 67-87.

"Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. II", en *Contextos*, vol. IV, núm. 7, 1986, pp. 43-54.

Mente-cuerpo. México, UNAM, IIF, 1993.

ROBLES, José Antonio y Laura Benítez, comps., *La filosofía natural en los pensadores de modernidad*. México, UNAM, 2004.

ROSENTHAL, Michael A., "Two Collective Action Problems in Spinoza's Social Contract Theory", en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 15, núm. 4. Chicago, University of Illinois Press, North American Philosophical Publications, octubre, 1998, pp. 389-409.

ROUSSET, Bernard, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*. París, Vrin, 1967.

La perspective finale de l' "Éthique" et le problème de la cohérence du Spinozisme: L'autonomie comme salut. París, Vrin, 1968.

"Las implicaciones de la identidad spinozista del ser y la potencia", en *Spinoza: potencia y ontología*. París, Kimé, 1994.

"L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza", en *Revue de Philosophie*, núm. 2, 1986.

RUNES, D. D., *Diccionario de filosofía*. Trad. de A. Doménec *et al.* México, Grijalbo, 1980.

RUSSELL, Colin A., "Views of Nature", en Gary B. Ferngren, ed., *The History of Science and Religion in the Western Tradition:*

- An Encyclopedia*. Nueva York / Londres, Garland Publishing, 2000.
- RUTHERFORD, Donald, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- SALAZAR CARRIÓN, L., *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?* México, UAM-Azcapotzalco, 1997.
- SANGIACOMO, Andrea, "Actions et qualités: Prolegomènes pour une lecture comparée de Boyle et Spinoza", en *Bulletin De l'association Des Amis De Spinoza*, núm. 42, 2012.
-
- "Débat sur la méthode: du bon usage de l'expérience selon R. Boyle et B. Spinoza", en *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*. Ed. de Juan Vicente Cortés y S. Laveran. París, Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 13-36.
- SANTINELLI, Cristina, "Spinoza lettore e interprete della Fisica di Descartes", en J. Carvajal y M. de la Cámara, eds., *Spinoza: de la fisica a la historia*. Cuenca, SPUCLM, 2008, pp. 141-168.
- SANZ, V., *De Descartes a Kant: historia de la filosofía moderna*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2005.
- SCHARFSTEIN, B.-A., *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Trad. de A. Brotons. Madrid, Cátedra, 1996.
- SERRANO, Vicente, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida postmoderna*. Barcelona, Anagrama, 2011.
- SEVERAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*. París, Vrin, 2012.
- SHAPIN, Steve, *The Scientific Revolution*. Chicago, Chicago University Press, 1996.
- SHAPIN, Steven y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton, Princeton University Press, 1989.
- SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, FCE, 1993. 2 vols.
- SPINOZA, *Collected Works*, vol. 1. Ed. y trad. de E. M. Curley. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1985.
-
- *Correspondencia*. Introd., trad. y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

-
- | *Epistolario*. Trad. de O. Cohan. Buenos Aires, Proyectos Editoriales, 1988. [Reed., 1a. ed., 1950.]
-
- | *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introd., trad. y notas de Vidal Peña. Barcelona, Orbis, 1984.
-
- | *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Trotta, 2000.
-
- | *Ética*. Trad. de O. Cohan. México, FCE, 1958.
-
- | *Ética*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 2009.
-
- | *La reforma del entendimiento*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.
-
- | *Œuvres III, Tractatus Theologicus-Politicus. Traité Théologico-Politique*. Texto de F. Akkerman. Introd., trad. y notas de J. Lagrée y P.-F. Moreau. París, PUF, 1999.
-
- | *The Ethics and Other Works*. Trad. de Edwin Curley. Princeton, Princeton University Press, 1994.
-
- | *Traité Politique. Lettres*. Trad. de Ch. Apuhn. París, Garnier-Flammarion, 1966.
-
- | *Tratado breve*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
-
- | *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.
-
- | *Tratado político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 1986.
-
- | *Tratado teológico-político*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1990.
-
- | *Tratado teológico-político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 2003.
-
- | *Tratado teológico-político. Tratado político*. Trad. de Enrique Tierno Galván. Madrid, Tecnos, 2018.

SPINOZA, Baruch, *Correspondencia completa*. Trad., introd., notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid, Hiperión, 1988.

| *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad., introd. y notas de Vidal Peña. Notas y epílogo de Gabriel Albiac. Madrid, Tecnos, 2007.

SPINOZA, Baruj, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Trad. de G. González Diéguez. Madrid, Trotta, 2005.

| *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Trotta, 2000.

| *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Pedro Lomba. Madrid, Trotta, 2020.

| *Tratado político*. Trad. de Eric Fontanals. Buenos Aires, Quadrata, 2003.

SPINOZA, Benedictus de, *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1972. 4 vols.

STRAUSS, Leo, *Derecho natural e historia*. Trad. de L. Nosetto. Buenos Aires, Prometeo, 2014.

| *La filosofía política de Hobbes*. México, FCE, 2011.

| *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Trad. de S. Carozzi. México, FCE, 2006.

| *Spinoza's critique of religion*. 1a. ed. 1a. reimp. Trad. de E. M. Sinclair. Chicago, Chicago University Press, 1997.

STRAUSS, Leo y Joseph Cropsey, comps., *Historia de la filosofía política*. Trad. de L. García Urriza, D. Luz Sánchez y J. J. Utrilla. México, FCE, 2017.

SYLVAIN, Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. París, PUF, 1977.

TATIÁN, Diego, *La cautela del salvaje*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

| *Spinoza. Filosofía terrena*. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2014.

- TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*. México, Paidós, 2006.
- VV. AA., *Studia Spinozana*, vol. 15 (1999), "Spinoza and Dutch Cartesianism". Ed. por W. van Bunge. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.
- WESTFALL, Richard S., *The Construction of Modern Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- WILLIAMS, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. de L. Benítez. México, UNAM, 1995.
- | *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth, Penguin, 1978.
- WILSON, Margaret D., *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1999.
- WITTGENSTEIN, L., *Observaciones diversas. Cultura y valor*. México, Siglo XXI, 1986.
- WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- WOOLHOUSE, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. Nueva York, Routledge, 1993.
- YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*. Trad. de M. Cohen. Madrid, Anaya / Mario Muchnik, 1995.
- ZAC, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. París, PUF, 1963.
- ZOURABICHVILI, François, *Spinoza. Una física del pensamiento*. Trad. de Sebastián Puente. Buenos Aires, Cactus, 2014.

ÍNDICE DE AUTORES*



A

- Abdo Férrez, María Cecilia: (199).
Agamben, Giorgio: 12, 13, 63, 64, (67, 74), 68-74, 76, (76), 82, (82).
Agustín de Hipona: 30.
Alvarado-Natali, Gabriel: 15, (25), 52, 171.
Aristóteles: (63), 86.

B

- Bacon, Francis: 132, 172, (172), 173, (173), 184, (184).
Benítez Grobet, Laura: 7, (25), (155).
Blanco, Jesús: (105).
Bohm, David: 13, 85, 106-109, (108-114), 111-115.
Boyle, Robert: 13, 14, 98, (98), 117-129, (118), (121), (126), (129), 131-135, (132-134).
Buyse, Filip: (132).

C

- Cámara, María Luisa de la: 13, (25), (27), 85-115, (104-105).
Carvajal, Julián: (105).
Cerf, Juliette: (76).
Chávez-Arviso, Enrique: (25).
Cohen, Diana: (160).
Curley, Edwin: (217).

D

- D'Espagnat, Bernard: 107.
De Broglie, Louis: 106-108, (106), (107).
De Fontaines, Godofredo: (67).
Deleuze, Gilles: (39), (101), (161).
Des Bosses: (67).
Descartes, René: 10, 13, 15, 27-30, (28), (36), (55-57), 57, 85-101, (86-87), (90-91), (94-95), (98-99), 103, 105, 106, 111, 112, 114, 115, 132, 153, 154, (155), 156-158, (159), 164-166, 174.

* Los paréntesis indican el número de página en que el autor es mencionado en pie de página.

Díaz Medina, Rodrigo: 15, (25), 153.

Diógenes el Cínico: 54.

Duchesneau, F.: (86).

E

Egidio de Roma: 67, (67).

Einstein, Albert: (86), (107).

Espinosa, Luciano: (25), (105), (110), 143, (143), (161), 174, (174).

F

Ficino, M.: (139).

G

Gabbey, Alan: (25).

Galileo G.: 85, 88.

Garber, Daniel: (25), (87).

Garret, Don: (25), (55).

Gatens, Moira: (217).

Gaukroger, Stephen: (118).

Gazga Flores, Alfonso: 14, (25), (27), 137.

Gengoux, Nicole: 89, (89), 90, (90).

Guenancia, Pierre: (90).

Gueroult, Martial: (33), (36), (101), (161).

Guillemeau, E.: (100).

H

Hegel, G. W. F.: 47, (99), (138), (160), (161).

Henry, Julie: (98), (99).

Hipólito: (63).

Hobbes, Thomas: 10, (10), (173), 177, 191, (191), 193, (193).

Hume, David: 47.

I

Irineo: (63).

J

Jaquet, Chantal: 102, (103).

Jarig, Jelles: (96).

K

Kant, Immanuel: (48), (88).

L

Leibniz, G. W.: 10, 13, 64-66, (65), (67), (102).

Locke, John: (28), 47, 171, (173), 174.

Lomba, Pedro: (25).

López, Alberto Luis: (25).

M

Macherey, Pierre: (99), (161).

Magno, Alejandro: 31, 49, (49), 206.

Maquiavelo: (60), 186, 189, (189), 190.

Matheron, A.: (105).

Melamed, Yitzhak: (200).

Meschonnic, Henri: 138, (138).

Meyer, Luis: 91, (91), 92, (96), 149, 152.

Miranda González, Fernanda: 12, 63.

Monroy, Zuraya: (25).

Moreau, Pierre-François: (41),
208, (209), (218).

Morfinio, Vittorio: (102).

MuñizPérez, Rafael: 16, (25-
26), 52, 187-220.

N

Negri, Antonio: (138-139).

Newton, Isaac: (86).

O

Oldenburg, Henri: (95), (98),
(104), (119), (123), 124,
(124), (125), (127), (128).

P

Paris, Jean Vrin: (86).

Platón: (29), 30, (60).

Q

Quinto Curcio: 49, (49), 206,
(207).

Quinto Fabio Máximo:
(189).

R

Ramos-Alarcón Marcín, Luis:
12, 25, 143, (143), (159),
(202), (211).

Rioja, Ana: (86), (87), (95),
(107), (108), (110).

Rocha Buendía, Antonio:
14, 117.

Rosenthal, Michael: (190).

Rousset, Bernard: (98), (99).

S

Sánchez Estop, Juan Do-
mingo: (123).

Sangiacomo, Andrea: 128,
129, (129), (132-134), 134-
135, (135).

Santinelli, Cristina: (98).

Scoto, Duns: (63), (67), (69).

Spinoza, Baruch: 9-17, 27-
29, (27-28), (31), (33), (36),
37, (38), 39-50, (41), 52-57,
(55), 59-61, 63-65, 68-71,
(73), 75-81, (78), 85, (86),
90-101, (91), (94), (95),
(96), (98-100), (102), 103,
(104-105), 105-106, (107),
(110), 111-115, 117-119,
(118), 123-129, (123-125),
(127-128), (129-130), 131,
(132), 133, 135, 137-141,
(139-140), 142-160, (143-
144), (151), (156-161), 162-
168, (167), 171-178, (174),
180, 181, 183-187, 189-
210, (189), (196), (199),
(200), (202), (211), 212-218,
(213), (215), (217), 220.

Strauss, Leo: (196).

Suárez, F.: (63), (67), (69).

T

T. Cushings, James: (108).

Tertuliano: (63).

Toledo, Leonel: (25).

Tomás de Aquino: (63).

Tomás de Argentina: (67).

Tschirnhaus, E. W.: (97) 153-158, (157-158).

V

Van, Velthuyssen: 91.

Velázquez, Alejandra: (25).

Z

Zac, Sylvain: (215).

Zambrano, María: 152, (152).

Zourabichvili, François:
144, (144).

ÍNDICE DE CONCEPTOS*



A

Accidente: 68, 127, 156, 175.

Acción: (33), 39, (57), 65, 70, 71, 108, 156, (156), 157, 175, 191, 196, 199, (200), 201, 215.

Acto: (36), 38, 39, 79, 113, 145, 151, 154, 175, 177-179, 181, 193.

Afecto: 38, (38), 46, 57, 79-81, (102), 145, 152, 191, 194, 219.

Amor: (38), 49, 50, 53, 54, 151, 184.

Atributo: 13, 15, 28-30, 71, 95, 154, 157-167, (160), (161), 173.

C

Causa inmanente: 28, 70-72, 75, 80, 161, 168.

Causa: 28, (31), 32, 34, 38, 49, 52, 54, 72, 88, (94), 100, 105, 141, (155), 167, 168, 211, 219.

Ciencia intuitiva: 12, 32, 168.

Comunidad: 185, 186, 212, 219.

Conato: 12, 27, 32, 34, (38), 49, 59, 60, 211, (214), 217.

Conocimiento: 7, 11-14, 16, 26, (31), 32, 53, 54, (55), 58, 75, 77, 79, 81, (86), 87-89, 92-94, 97, 101-107, (102), 113, 114, 118, 119, 126, 129-132, 138, 139, 141, 145, (155), (161), 167, 173, 176, 181-184, 202, 219.

Corporeidad: 139, 140, 145, 146, 148.

Corpóreo: (86), 161, 163.

Cuerpo: 27-30, 32, 33, 35, (36), 37-40, 49, 52, 59, 78, 79, 81, (87), 95, 97, (98), (102), 104, 107, 112, 122, 128, (130), 135, 141, 143, 145-147, (148), 149, 152, 154, (156), 161, 164, 213, (214).

*Los paréntesis indican el número de página en que el concepto es mencionado en pie de página.

D

Derecho natural: 15, 16, 171-175, 177-182, 185, 186, (189), (190), 198, 202, 214, 217, (217).

Deseo: 35, (38), 41-48, (45), 52, 53, 56, (57), 60, 79, 139, 149, 150, 151, 181, 183, 214.

Dios: 10-13, 28, 29, 31, 33, (33), 50, 53, 54, 58, 64, 65-67, 69-72, 75, 76, 82, 87, 90, (96), 97, 98, (102), 105, 128, 129, (129), 132, 133, 135, 142, 154, 155, (156), 157, 158-168, 173, 174, 178, 179, 181, 182, 184, 193, 198, 202, 203, 209.

Duración: 16, 28, (28), 34, 40, 100, 101, 148, 182, 188, 207, 208, (211), 220.

E

Elemento: 16, 71, 112, 133, 135, 191, 192, 201, 204, 220.

Espacio: 73, 76, 86, 93, 94, 103, 106, (107-109), 110-112, 114.

Espíritu: 59, 88, (90), 98, 122-124, 126, 196.

Estado: 11, 16, (26), 31, 185-189, (189), 190, (190), 191, 192, 194-199, (199), 200, (200), 201, 202, (202), 203-216, (216), 217, (217), 218-220.

Eternidad: 14, 16, (28), 32, 100, 102, 139, 149, 151, 159, 166, 168, 187-189, 205, 208, (211), (213), 218, 220.

Ética: 11, 12, 15, 20, 21, 25-27, 30, 32, 35, (38), 40, 41, 50-52, (55), (57), 60, 61, 68, 77, 79, 82, 98, 101, (102), 104, 105, 129, 138-140, 142-146, 149, 150, 152, 153, 159, (160), (190), 194, 196, 209, 214.

Existencia: 11-13, 28, 32-34, 37-42, 53, 63-69, 71, 74-77, 80, 82, (90), 93, (94), 97, 98, 100, 101, (102), (104), 112, (121), 127, 134, 145, (150), 151, 152, 157, 175, 182, 186, 188, (190), 206, 217-220.

Experiencia: 12, 14, 26, 30, 39, 50, 57, (86), 117-119, 125-129, (130), 131, 143, 145, 148, 144, 149, 195, 199, 202.

Expresión: 16, (26), (41), 71, 72, (73), 76, 107, 114, 129, 139, 142, 149, 150, 154, 159, (161), 162, 163, 165-167, 180, 182, 183, 187, 188, (189), 191, 198, 204, 208, 209, (213), 218, 220.

Extensión: 13, 15, 28, 29, 32, 34, 86, (87), 88, (90), 91, 94, 95, 96, (96), 97, (98), 99,

105, (106), 113, 143, 153,
154, 155, (155), 156, 157,
158, 159, 160, 162, 163,
164-166.

F

Facticidad: 151.

Finito: 33, 95, 133, 139,
140, 142, 144, 152, 167,
172, 175, 177, 184.

Forma: 32, 36, 40, 51, 52,
66, 79, 80, 91, 98, 110,
126, (156), (159), 165, 193,
197, 203, 205.

Fortuna: 130, (130), 206.

G

Gobierno: (173), 194, 197,
200, 201, 207.

I

Idea adecuada: 36, 37, 38,
40, 41, 47, 50, 51, 54, 55,
59, 60, 172, 181.

Idea inadecuada: 40, 41,
42, 46.

Imagen: (31), 37, 38, (38), 39,
40, 44, 45, 46, 50, 80, 88,
89, 90, 93, (102), 107, 111,
113, 114, 151, 152, 173.

Imaginación: 7, 11-16, 27,
(27), 35, 39, 42, 46, (55),
57-60, 65, 77-81, 86, 87,
(87), 88, (88), 89, 90, (90),
92, (92), 93, 94, (94), (96),
97, 100, (102), 103, 105,
106, 111, 115, 129, 130,

(130), 131, 138, 139, 141,
142, 144-146, 148, 149,
151, (151), 153, 154, 159,
164-168, 172, 184-186,
193, 200-202, 210, 211.

Imperium: 180, 184, 194, 204.

Individuo: 30, 34, (38), (57),
(58), 61, 79, 82, 99, 100, 177,
178, 180, 182, 183, 185, 186,
189, 191, 194, 195, 197, 199,
214, 215, (217).

Inmanencia: 13, 15, (28),
(38), 71, 72, 75, 76, 98,
100, (102), (143), 144, 219.

Intelecto: 81, 86, 132, 142,
146, 147, 160, 164, 182.

Intuición: 7, (92), 113.

L

Ley; L. civil; L. natural:
(95), 181, (190), 192-196,
(196), 197, 201-205, 208,
210, 211, 219.

Libertad: 30, 52, 87, 89, 97,
173, 176, 177, 178, 180,
181, 182, 183, 197, 207,
210, 215.

M

Materia: 13, 15, 86, 87, 88,
90, 93, 95, 96, 97, (98), 107,
(107), 109, 110, 121, (121),
125, 126, 127, 153-156, (156),
157, 158, 159, 162-172.

Memoria: (55), 59, 60, 73,
81, (92), (102), 113, 138,
139, 146-149, 152.

Mente: 28, 29, 30-36, (36), 37, 38, (38), 39-42, 46, 52, 53, (55), 56, 57, (58), 59, 65, 66, (69), 77, 78, (78), 79, 80, 81, 86, (94), 102, 104, 105, 112, 113, 129, 135, 140-150, 161, 189, 194, 206, 209, 211, 214, 219.

Modos: 14, (48), 54, 58, 64, 68, 70, 71, 72, 73, (73), 75, (78), 80, 81, 82, (91), (98), 99, (99), 100, 101, 105, (111), 114, 139, 143, 144, 148, (148), 151, 159, 160, 161, (161), 164, 165, 174, 175, 177, 185, 186, 210.

Movimiento: 13, 15, 29, 30, 32, 34, 36, 40, 71, 79, 87, 88, 90, 91, 93, 95, (95), 97, 99, 106, 107, (107), 110, 111, (111), 112, 113, 114, 121, (121), 124, 126, 155, (156), 157, 158, 191, 212.

N

Naturaleza humana: 11, 16, (28), 35, 41-47, 51, 54, 55, (57), 58, (58), 59, 60, 78, 172, 173, 177, 178, 179, 188, 191, 194, 195, 209, 210, 211, (211), 212, (213), 216, 219, 220.

Naturaleza naturada; Naturaleza naturante: 28, 71.

P

Pasión: 43, 44, 45, 48, 57,

(57), 59, 81, (150), 186, 200, 207, 214, 218.

Pensamiento: 15, 26, 27, 28, 29, 37, 63, 64, 72, (73), 75, 90, 93, 105, 109, 112, 113, 115, 118, 129, 135, 138, 140, 143, (144), 147, (155), 159, (160), 161, 171, 172, 176, 194.

Percepción: 15, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 46, 52, 104, (129), (130), 160, 165.

Potencia: 15, 29, 31, (31), 32, 33, (33), 34, 38, (38), 46, 56, 78, (78), 80, 100, 101, (102), 103, 106, 114, 120, 129, (129), 134, (138), (139), 142, 150, (150), 152, 162, 173, 175-183, 206, 211, 212, 214.

R

Razón: 12, (12), 14, 55, (5), 56, 57, (57), (58), 60, 66, 69, (69), (73), 77, 80, 81, 88, (88), 95, (96), 100, 103, 104, 105, (105), 106, 114, 118, 125, 127, 132, 133, 134, 139, (140), 153, 154, 156, 157, (159), (161), 162, (167), 168, 172, (174), 181, 182, 183, 185, 186, 188, 191, 193, 194, 195, 200, 202, 204-206, 207, 210, 212-219.

Realidad: 13, 26, 31, 35, 45, 53, 54, (55), 66, 67, 71, 75,

76, 89, 90, 100, 102, 103, 110, 111, (111), 129, 134, (138), 143, (159), (160), 177, 178, 181, 182, 184, 188, 217.
 Reposo: 29, 30, 31, 32, 34, 36, 40, 79, 91, 95, 97, 99, 113, 123, 124, 126, 155, (156), 157, 191.

S

Sujeto: 72, 73, 74, (86), 90, 97, 113, 151, 210.

Sustancia; S. pensante; S. extensa: 13, 28, 29, 33, (38), 64, 68, 69, 70, 71, 72, 74-77, 79, 82, 92, 96, (96), (99), 100, 101, 113, 114, 127, 135, (140), 142, (143), 144, 154, 155, (155), 158, 159, 160, (160), 161, (161), 162, 163, 164, 165, 166, 168, 172, (174), 174, 182, 185, 209, 210.

T

Temporalidad: 14, (27), 138, 149.

Tiempo: 9, 10, 26, 30, 33, 58, 60, 69, 80, (96), 97, 100, 101, (102), 104, (105), 106,

107, (107), (108), (109), 110, 111, 112, 117, 144, 148, 149, 151, 152, 155, 161, (189), 190, 191, 209, (211).

Trascendente: 13, 28, 33, 71, 98, 104, 106, 133.

U

Universo: 12, 13, (27), 34, 66, 85, 88, 89, 91, 95, (96), 99, 103, 107, (107), (108), 109, 110, 111, (111), 112, 114, 139, 149.

V

Vacío: 93, 95, 98, 115, (121), 126, 127, 132.

Verdad: 80, 101, 118, 129, 131, 132, 175, 176, 181, 182, 193, 202.

Virtud: 30, 51, 52, (55), (57), (58), 68, 81, 93, 106, 115, 119, 141, 144, 146, 147, 150, 161, 162, 173-176, 181, 182, 183, 185, 190, 196, 200, 202, 206, 207, 216, 217.

Voluntad: 15, 28, 29, 43, 50, 51, (56), 89, 92, 97, 115, 155, 156, 167, 174, 197, 203.

ÍNDICE GENERAL

@

Agradecimientos

7

Introducción

Luis Ramos-Alarcón Marcín

9

Lista de abreviaturas

19

ONTOLOGÍA Y ÉTICA

Ontología, imaginación y salvación
en la *Ética* de Spinoza

Luis Ramos-Alarcón Marcín

25

El dispositivo ontológico de Occidente
y la ontología modal:

Spinoza a través de Agamben

Fernanda Miranda González

63

FÍSICA

Imaginación científica, ontología y orden
del universo

María Luisa de la Cámara

85

Método, experiencia y divinidad:
 algunas consideraciones sobre el debate
 entre Spinoza y Boyle
Antonio Rocha Buendía
 117

Imaginación y temporalidad en Spinoza
Alfonso Gazga Flores
 137

Sobre materia e imaginación
 en la filosofía de Spinoza
Rodrigo Díaz Medina
 153

FILOSOFÍA POLÍTICA

El planteamiento de Spinoza sobre el derecho
 natural frente a los presupuestos fundamentales
 de la doctrina iusnaturalista inglesa
Gabriel Alvarado-Natali
 171

El Estado eterno o sobre una extraña
 expresión spinoziana
Rafael Muñiz Pérez
 187

Bibliografía
 221

Índice de autores
 247

Índice de conceptos
 251



La imaginación en la filosofía de Spinoza fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de producir en octubre de 2020 en la Editora Seiyu de México S.A. de C.V. Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida exclusivo de la colección **@Schola** así como salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición, realizada por F1 Servicios Editoriales S. C., la familia tipográfica completa Century School-Book en diferentes puntajes y adaptaciones. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor, y en su caso, responsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Raúl Gutiérrez Moreno.



Nota do Herem. que se public

As
 do Allahama forem iá admi: como tãez
 de espinoza, procuraria p diferentes caminhos e p
 Umlialo, antes pello contrario tendo cada dia mayo
 continua, e ynormes obra & obra, tendo ditas
 pharas tãez em Brezina de duto Espinoza, de q
 dos ^{as} Hithamim, deliberava com seu parecer que ditta
 como actualmente opoñ em herem, com o Herem se
 No: Emhermanos apartamos e maldisoamos e maldiso
 e contentim: de todo este K. L. diante dos San
 que este é escrito nelle, com o herem que
 Maldixe Eliah aos mortos, e com toda a
 de dia e maldito seja de noite, maldito
 levantar, maldito elle em seu sayo, e mald
 a elle, que entonce fumeam o furor de A:
 toda as maldisois as escrita no libro desta
 debaixo dos ceos, E as antalas A: para
 as maldisois do firmamento as escritas
 com A: vos Os vños todos vos oje =
 Advertindo q nãgem he gode falar Boca m
 debaixo de tecto estar com elle, nem junto de
 escrito p elle;

ou da Theba em O de 176, contra Baruch espinoza

a tendo noticia das más opiniões e obras de Baruch
na, Retirado de seu máo caminho, e na Estando -
re, noticia da horrenda heresia que praticava &
Da m: testemunha fidedigna que depusera e testemu-
ficou conuencido, o qual tudo examinado em presença
espinoza seja enforcado e apartado da nra de Israel
gênese, com sentença dos Anjos com ditos dos santos
ejamos a Baruch de espinoza conconventim: do D. B.
to. Sepharim effes, com os seis centos e treze preceitos
enheremou Josuah a Verbo, com amaldiçoado &
maldito que estas escritas na ley, maldito seja
seja em teu deitar, maldito seja em teu
tto elle em teu entrar, na qüerera A: perdoar
esse zelo neste homem, e Varera nelle
ley: E anematar A: a seu nome
mal de todos os tribus de Israel, com toda -
no libro da ley esta, E os os apogados -

e nem p escrito nem parthe nenhum fauor, nem
quatro couados, nem eer Papel aqum feito ou -

IMAGEN EN GUARDAS Y CUBIERTA:

*Samuel Hirszenberg (1865 - 1908). Spinoza excomulgado (1907). Spinoza se aleja meditabundo después de que se le expulsara de la comunidad judía. Imagen perteneciente al dominio público 06/01/2021.

**En el *Libro de los acuerdos de la Nación*, se relató la expulsión del joven pensador llamado Baruch Spinoza, el 27 de julio de 1656 en Amsterdam. Aquí la transcripción de la “Declaración del anatema” o “Herem”:

«Notta do Herem que se publicou de Theba em 6 de Ab, contra Baruch espinoza

Os SSres. Do Mahamad fazem saber a V[ossas] M[erce]s como a diaz q[ue], tendo noticia das más opinioins e obras de Baruch de Espinoza, procurarão p[or] diferentes caminhos e promessas reira-lo de seus mãos caminhos, e não podendo remedia-lo, antes pello contrario, tendo cada dia mayores noticias das horrendas heregias que practicava e ensinava, e ynormes obras q[ue] obrava, tendo disto m[ui]tas testemunhas fidedignas que depugeração e testemunharão tudo em prezensa de ditto Espinoza, de q[ue] ficou convensido; o qual tudo examinado em prezensa dos Ssres. Hahamim, deliberarão com seu parecer que ditto Espinoza seja enhermado e apartado da nação de Israel, como actualmente o poin em herem, com o herem seguinte: “Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santos, nos enhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinoza, com consentim[en]to de todos esta K[ahal] K[adoš], diante dos santos Sepharim estes, com os seis centos e treze preceitos que estão escrittos nelles, com o herem que enheremou Jahosuah a Yeriho, com a maldissão q[ue] maldixe Elisah aos mossos, e com todas al maldis[s]oïs que estão escrittass na Ley. Malditto seja de dia e malditto seja de noute, malditto seja em seu deytar e malditto seja em seu levantar, malditto elle em seu sayr e malditto elle em seu entrar; não quererá A[donai] perdoar a elle, que entonces fumeará o furor de A[donai] e seu zelo neste homem, e yazerá nelle todas as maldis[s]oïs as escrittass no libro desta Ley, e arrematará A[donai] a seu nome debaixo dos ceos e apartalo-a A[donai] para mal de todos os tribus de Ysrael, com todas as maldis[s]oïs do firmamento as escritas no libro da Ley esta. E vos os apegados com A[donai], vos[s]o D[eu]s, vivos todos vos oje”. Advirtindo que ning[u]em lhe pode fallar bocalm[en]te nem p[or] escrito, nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar com elle, nem junto de quatro covados. Nem leer papel algum feito ou escritto p[or] elle...»



Transcripción directa del documento original (<https://www.geschiedenislokaalamsterdam.nl/bronnen/spinoza/>) perteneciente al dominio público en los Archivos que nutren el Aula de Historia de la ciudad de Ámsterdam, capital del Reino de los Países Bajos.





¿Hay una brecha insalvable entre la metafísica de Baruj Spinoza (1632-1677) y su teoría de la imaginación, es decir, entre la vía del entendimiento y la de la sensibilidad? Este libro se aparta de las interpretaciones que cancelan esta segunda vía y que hacen del filósofo neerlandés un místico que renuncia a la identidad individual y a la experiencia biográfica. Antes bien, esta obra colectiva busca aclarar las relaciones entre ambas vías a través de ocho capítulos organizados en tres secciones: ontología y ética, ciencia y filosofía política. Los capítulos de *La imaginación en la filosofía de Spinoza* no ofrecen una sola lectura de las relaciones entre ambos caminos, sino que argumentan a favor de distintas interpretaciones con vistas a que el estudioso enriquezca su comprensión de las principales obras de Spinoza.

@Schola



9 786073 035552

